TO EVERYBODY FOR EVERYBODY

little masterpieces

大家小书·洋经典

~大家写给大家看的书~

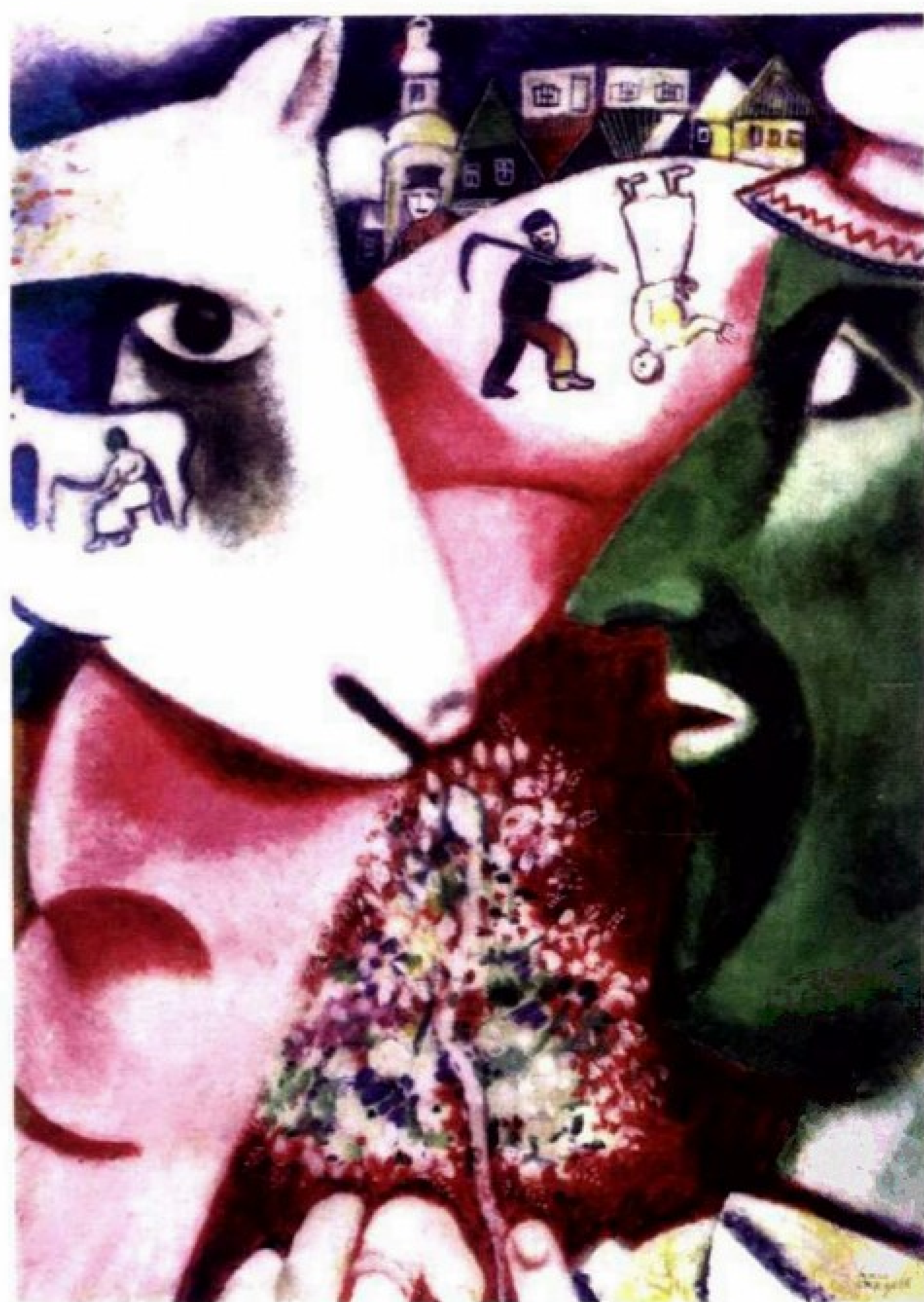
没有什么能够妨碍我们设身处地地

去为另一个生命着想。

动物的生命

〔南非〕库切 著

朱子仪 译



北京出版社出版集团

北京十月文艺出版社

Little Masterpieces

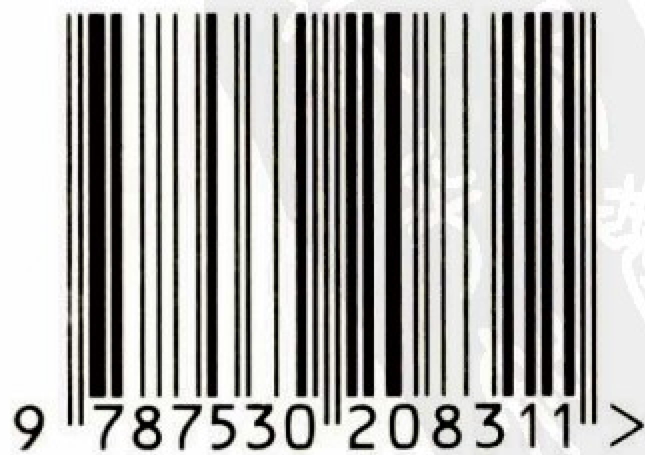
大家小书·洋经典

讨论动物维权，不用论文形式而用小说方式，库切大概别有深意。因为论文的语言多半是理性的语言，抽象的语言，而这种语言正是人类用来剥夺动物权利的语言。

—— 赵白生

建议上架：文学类

ISBN 7-5302-0831-4



定价：10.00 元

TO EVERYBODY FOR EVERYBODY

Little Masterpieces

大家小书·洋经典

~大家写给大家看的书~

动物的生命

〔南非〕库切 著
朱子仪 译

北京出版社出版集团
北京十月文艺出版社

图书在版编目（CIP）数据

动物的生命／〔南非〕库切著；朱子仪译．—北京：北京十月文艺出版社，2005
（大家小书·洋经典）
ISBN 7－5302－0831－4

Ⅰ．动…　Ⅱ．①库…②朱…　Ⅲ．散文—作品集—南非—现代　Ⅳ．I478.65

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2004）第138766号

大家小书·洋经典
动物的生命
DONGWU DE SHENGMING
〔南非〕库切　著　朱子仪　译
*
北京出版社出版集团
北京十月文艺出版社　出版
（北京北三环中路6号）
邮政编码：100011
网址：www.bph.com.cn
北京出版社出版集团总发行
新华书店经销
天利华印刷有限公司印刷
*
850×1168　32开本　5.25印张　91千字
2006年1月第1版　2006年1月第1次印刷
印数　1—10 000
ISBN 7－5302－0831－4
I·796　定价：10.00元

质量投诉电话：010－58572393

大家·小书·洋经典

钱满素

手捧一本精致的小书，心怀一份闲适的情趣，忘却周围的喧闹、心中的烦扰，专注入神，与世上最优秀的灵魂对话，这是对智力的激励，更是人间一大享受。两年前，《大家小书》系列开始问世，选的就是这类精致小书。三辑有关中国文化的经典，读者见了很是喜欢，真是应了“大家写给大家看的书”这个初衷。如今推出这套“洋经典”，读者一定也猜到了，就是要把目光越过国界，投向世界。

这里的“大家”是个双关语，小书出自大师之手，又传入大众之手，这大家不是那大家。可是再一想呢，既然汉语中一个“大家”可以同时表达两层不同的意思，又可见这两家原本是一家。如果名家名著不是道出了常情常理，得到了常人的理解赏识，又怎么能经得起几十年、几百年乃至几千年的诵读呢？大家与大家本无距离，大家与大家你我相依。

“山不在高，有仙则名”，书不在厚，在于弥漫渗透其中的灵气和悟性。大凡经典，必有它独到之处，思前人之未曾思，写旁人之未曾写，也不论其独创的是思想，是形象，是语言，还是境界。书海茫

茫，信息泛滥，我们常苦于寻寻觅觅，上下求索。若问求知的捷径，难道还有比经典更好的吗？经典是众人的选择、历史的选择，真可谓书中之王者。但经典又并非高不可攀。常言道，朴素乃真理之本，美之本，也是经典之本，尤其像本丛书所选的小经典，都是直抒胸臆，娓娓道来，无须旁征博引。只要用心，经典是好读好懂的。

海纳百川，有容乃大，人类历史就是不同文明交融的过程。世界发展到今天的地球村，国界和地理距离已经不再如昔日构成障碍，文明间的相互接触也更为频繁。交流多了，共识增加，冲突也是难免。人类如何化解不同文明之间的矛盾，达到多元共处的理想呢？最好的办法莫过于相互了解了，了解有助于消除猜疑、消除隔阂。

“洋经典”系列为读者推荐了一批小巧玲珑的外国文化好书，丛书所选作品来自各国大家，都是人文学科中的精华，不少是作家的代表之作，而且可诵易读。它们题材各异，体裁不限，文学、历史、哲学、宗教、社会、伦理无所不包，随笔、散文、游记、自传、小说、论著应有尽有。一册小书，凝聚人类智慧，在轻轻松松的阅读中，我们和世界沟通心扉。

要理？还是要命？

赵白生

库切是苦行僧。他说："我不喜欢写作，所以我得逼自己。我要是写的话，情况会挺糟糕，可我要是不写，情况就会更糟糕。"夫子自道，用在《动物的生命》上也贴切。

写《动物的生命》，当然糟糕。你不是动物，怎么去写动物的生命？更糟糕的是，一写动物，就要得罪恶贯满盈的同胞——人类。这样吃苦不讨好的事，库切是不会放过的。不过，你不必为库切担心，他是多年苦行熬成圣。虽然不像齐天大圣有七十二变，但他还是改头换面，摇身一变，成了澳洲的名小说家，一位苦口婆心的老太太。

堂堂的普林斯顿大学邀请库切作演讲，他却真人不露相，玩起了布袋戏。他不写论文演讲，却在讲台上念起了自己的小说，而让小说中的人物，同样也是名小说家的科斯特洛，去替自己到一所美国大学演讲。这样做，他的布袋里卖的是什么药？

库切的布袋里暗藏着两种药。

第一种药是小说家的特效药。库切是小说家，不会不知道小说惯技的诸多弊端和小说家言的荒诞不

经，可是他深知，再现“真实的氛围”，小说确实技高一筹，无可替代。在一所名牌大学，作一次学术讲座，谈谈动物的权利，会是什么样的效果，我们不难想像。古老枯燥的题目，味同嚼蜡的推理，有时间有礼貌有耐心而不退场的听众往往靠惯性撑到最后迫不得已鼓掌几下了事。但小说里的讲座就大不一样了。小说人物来迟了，讲座的前半截可以省略。演讲者科斯特洛一跑题，她那充满敌意的博士媳妇就不干了，立马开口提醒。演讲后，晚宴餐桌上的勾心斗角，更让读者感受到讲座所遗留的弥漫在头顶的硝烟。台前台后的这种种氛围，纯粹的学术讲座是无法涵盖的，小说则别擅胜场。

讨论动物维权，不用论文形式而用小说方式，库切大概别有深意。因为论文的语言多半是理性的语言，抽象的语言，而这种语言正是人类用来剥夺动物权利的语言。哲学家，如柏拉图、阿奎那、笛卡尔，莫不沿着一条思路往下走：人类是有理性的；动物是没有理性的，因此，“人类具有神性，动物具有物性”。这是人类任意屠宰动物的基本原理。可是，小说家科斯特洛认为，理性不过是人类思维的一种倾向，怎么可以为了人的一己之私把它置于宇宙的中心来衡量一切呢？怎么可以用这个所谓的“理”来杀戮百万动物的“命”？

要理，不要命，人类真的无药可救了吗？

人类中了理性的毒。解毒药在哪里？

目　录

引 言

艾米·古特曼

艾米·古特曼：在普林斯顿大学任教的劳伦斯·S. 洛克菲勒大学教授。她是普林斯顿大学人类价值研究中心（《动物的生命》就是《人类价值研究中心丛书》之一）的创办主任。她著有《民主教育》（普林斯顿大学出版社）、《民主和争议》（与丹尼斯·汤普森合作，哈佛大学出版社）和《肤色意识》（与安东尼·阿皮阿合作，普林斯顿大学出版社）。

约翰·库切在《冒犯：漫谈审查》中写道："对于某一类艺术家来说，所谓严肃是绝对要跟符合审美和符合道德结合在一起的。"在约翰·库切为普林斯顿大学 1997—98 年度特纳系列讲座写的讲稿——《动物的生命》中，他展示了某种能与审美和道德结合起来的严肃。就像典型的特纳系列讲稿，库切聚焦于一个重要的道德问题——人类对待动物的方式，但库切的讲稿所采用的形式又与典型的特纳系列讲稿大相径庭。典型的特纳系列讲稿一般采用哲学论文的形式。库切的讲稿采用小说的形式：两次讲座里套着两次讲座；后者对动物权利这个主题进行了更典型的哲

学探讨。库切促使我们去想像一个像特纳讲座那样令人为难的学术场合，虚构的人物伊丽莎白·科斯特洛（和库切一样，也是一位小说家）应邀到阿波尔顿学院发表两次演讲。校方以此表示对小说家的敬意，演讲的题目也由小说家自己选择。令主人感到吃惊的是，科斯特洛没有就显而易见是其专业的文学或文学评论发表演讲。她却利用这个机会来详细讨论她所谓的“人们早已司空见惯的罪行”。包括她的学术同行在内的人类同胞都习惯性地、心满意足地犯了罪：虐待动物。

库切将年迈的小说家伊丽莎白·科斯特洛与其亲戚和文学同行之间日趋紧张的关系戏剧化了。她激进地视其他人为罪犯，而其他人则认为她无权对他们提出以下的要求——即要求他们在对待动物方面来一个彻底的改变，他们既没有义务也没有愿望这样做。在小说的框架里，库切有关伊丽莎白·科斯特洛访问阿波尔顿学院的故事包含经验范畴的和哲学观点的论争，这种论争与人类应该如何对待动物的道德观有关。不像有的动物，人类不是一定要吃肉。只要我们去尝试，我们就能够以对它们的“生存感觉”应有的同情心来对待它们。在科斯特洛的第一次讲演（也是库切第一份讲稿的主要部分）中，她断定人类在对待动物问题上所显示的缺乏同情心是没有借口可言的，因为“并没有什么能够妨碍人类设身处地地

为另一种生物着想，怀有同情的想像是没有界限的”。但绝大多数人在有关动物的问题上并不发挥这样的想像力，因为我们“（在动物问题上）可以为所欲为，在这方面无所用心”。

科斯特洛断言，我们已与动物停止了情感交流，我们的理性思考也顺从了我们的情感（或者更准确地说是我们的同情心）。她争辩道：哲学在起引导作用方面相对软弱，或者它无论如何也指不出正确的方向，因为它滞后于我们的同情心。这就把担子压在了我们的理性机制以外的别的什么东西上面。而哲学一向求助的就是我们的理性机制。她争辩道：我们具有同情心的想像力（这种想像力更多的是诗歌和小说，而非哲学所需求的），应延伸到人以外的别的动物身上。因此在库切的笔下，小说的形式似乎具有一种道德的目的：让我们的同情心延伸到动物身上。要是小说都无法这样延伸我们的同情心，那么哲学也做不到。要是小说做到了，那么哲学也许将跟着做到。

所以在库切的讲稿中，科斯特洛的讲演请求听众“敞开心扉倾听内心的声音”。动物们拥有权利吗？人类可以对它们是否拥有权利如此地不管不顾吗？动物拥有何种灵魂？我们拥有何种灵魂？科斯特洛在她的讲演中没有回答这些问题，因为它们对于她急于要做的事情显得哲学味道太浓了。上述哲学思考假定心灵能引导性情。而伊丽莎白·科斯特洛有年复一年劝

说人们接受她的动物观的经历，这种经历促使她否定了这种假定。科斯特洛只得对阿波尔顿学院的听众说："假如你们想要有人来这里为你们区分终有一死的灵魂与不朽的灵魂，或者区分权利和责任，你们更应该去请一位哲学家，而不是一个唯一能引起你们注意的就是写写虚构人物的故事的人。"

库切通过让我们面对一个年事已高、表达力出众、悟性很强、越来越与他人疏远的小说家来激发我们的想像力。她不能不对她的人类同胞感到气恼。这些人类同胞中有不少是学者，他们不必去虐待动物，但显然（他们并不承认）也干下了残忍的事情。这个故事促使我们去重新审视我们把理性看做是普遍价值的信念。世界是建立在理性之上的吗？上帝是理性之神吗？假如真是这样，那么"人接近于神，动物接近于物"。但伊丽莎白·科斯特洛强烈地反对人类中心说的观点："理性既不是宇宙的存在，也不是上帝的存在。正相反，在我看来理性作为人类思想的存在都是可疑的；比这还要糟糕，理性似乎只是人类思想的某种倾向。"

科斯特洛是不是反对得太多了？虽然科斯特洛争辩说，哲学在形成我们对动物的道德观方面完全地无能为力，但她却也有意识地在讲演中运用了哲学。她经常要驳斥那些认为生物没有理性其生命就缺乏价值的观点，证明那些观点站不住脚。她问道："我们所认

定的意识形式有什么特别之处吗？竟使得杀死一个拥有意识的人就是犯罪，而杀死一头动物却免受惩罚。”与哲学家不同，诗人以对动物的经验的“一种感受”为起点。这种感受引导他们承认杀死任何动物都是犯罪，因为任何动物都能体验活在世上的生存的情感。科斯特洛敦促我们承认这种对动物完整的生存的同情心是可以理解、可以接受的。她这样发问：“要是我们能够思考自己的死亡，那到底是为什么——我们就不能真切地思考蝙蝠的生活？”

如果不是出于道德方面的考虑，那么设身处地去思考动物的生命的用意又何在呢？不过照科斯特洛本人的说法，她的动机更是“一种拯救自己灵魂的愿望”而非道德上的定罪。尽管她对待批评她的人就如同他们在精神上迷失了方向，但她并非自以为是到了以为她已经成功拯救了自己的灵魂的地步。阿波尔顿学院的院长显然是为了缓解正在升级的紧张气氛，说他很尊重她的生活方式。但她拒绝接受这样的恭维。科斯特洛对此作出回应，指出她还穿着皮制的鞋，挎着皮制的包。院长为她辩护说：“我们当然是能够在吃肉和穿皮货之间看出区别的。”但科斯特洛却毫不妥协地回答说：“只是可憎的程度不同罢了。”院长的努力反倒助长了紧张气氛。科斯特洛拒绝接受任何恭维。尽管她的情感和行为也许超越了她的人类同胞，但它们却依然是其内在痛苦的根源。

科斯特洛自己是意识到的。她抢在最敌对的批评者冒出来之前，赶紧说她知道“这种谈论会使人们的意见两极分化，遭人反感只会使事情变得更糟”。她提到的这种谈论是一个她重复了一次又一次的类比：她将人类对待动物的方式与第三帝国对待犹太人的方式加以类比。“通过像对待野兽那样地对待按照上帝的形象创造的人类同胞，”她谈到纳粹时说，“他们也因此使自己变成了野兽。”她继续说：“在我们周围进行的是一种堕落、残忍和杀戮的行当，它可以与第三帝国做得出的任何行为相比……”

拿大屠杀作比不可能不引起他人的异议。事实上，科斯特洛受到的挑战并非来自哲学家，而是来自从理论上讲是科斯特洛的同道——一位年迈的诗人亚伯拉罕·斯特恩。斯特恩拒绝出席为科斯特洛举办的晚宴，并非出于对她的不尊敬，而是因为她的第一次讲演深深伤害了他。斯特恩送来一封信，告诉科斯特洛不能与她一同进餐的原因：

> 为了你自己的目的，你接过了常有人提起的一个类比：遭杀害的欧洲犹太人与被屠宰的牲口之间的类比。你说，犹太人死得像牲口，因而牲口死得像犹太人。我无法接受这样的文字游戏。你误解了类比的性质；我甚至认为你是故意误解的，简直到了亵渎的地步。人被造得与上帝相

像，但上帝并不与人相像。可以说犹太人受到牲口那样的对待，但并不能接着就说牲口受到犹太人那样的对待。反向的说法侮辱了对死者的纪念。同时也太轻巧地利用了集中营的恐怖。

就像斯特恩被科斯特洛的道德情感伤害过重而不能亲口对她说出，科斯特洛也因为同样原因而不去回应斯特恩的批评。两个人都因对方的情感而受到伤害，而且他们在有生之年也没有愿望、能力或时间去弥合他们之间道德和审美的分歧。

《动物的生命》使读者清楚无误地认识到：要使道德方面严肃认真的人们同情甚至理解彼此的观点有多么困难。小说中两位年迈的作家——科斯特洛和斯特恩之间的隔阂之深，并非只是在这个问题上太较真产生的后果。事情不那么简单。当小说结尾时，也是科斯特洛结束其对阿波尔顿学院的访问时，她再度援引大屠杀的类比。在对儿子说到她感到这个世界是如何彻底地迷失方向时，她想像自己走进朋友家的卫生间，看到一块肥皂的包装上写着“特雷布林卡[①]出产——100%人体硬脂酸脂”。她这样去想像吃肉的人

① 特雷布林卡：纳粹德国主要的集中营、灭绝营，在波兰华沙东北100公里靠铁路的村庄特雷布林卡附近。《动物的生命》里的小说家伊丽莎白·科斯特洛多次提到这个地方。

类同胞，也想像自己同时看到了这些人眼睛里流露的人类善良的天性。“生活就是这样。所有其他的人都对生活屈服了，”科斯特洛提醒自己说，“为何你就不能呢？为什么你就不能呢？”

是否伊丽莎白·科斯特洛应该向她的家人和朋友对待动物的方式屈服呢？还是她应该去转化他们？她应该转化我们中那些与她出发点不同的人，使他们站到她的立场上？库切没有给我们答案。这个故事在虐待动物问题上，以及显然与之相关并用于类比的人类犯下凶残罪行的问题上，留给读者的是存在于道德方面严肃认真的人们之中的鲜明的冲突感。库切留给我们的问题的核心是：是否存在某种方式（不管是哲学的、诗学的，还是心理学的），能够消除这些道德上的冲突或调和这些对立的情绪。

四位知名人士对库切讲稿从形式到内容进行了探讨。他们是文学理论家玛乔里·加伯、哲学家彼得·辛格、研究宗教的学者温迪·唐尼格尔和灵长目学家芭芭拉·斯马茨。就像已经出版的几册《人类价值研究中心丛书》（《动物的生命》也是普林斯顿大学出版社出版的《人类价值研究中心丛书》之一），《动物的生命》吸收了彼此很少关联的不同学科的观点。加伯、辛格、唐尼格尔和斯马茨有着不同的学术背景，甚至都算不上相关学科的学者，但把他们的评论综合到一起，有助于对人类能够如何和应该如何与

动物交往的问题，形成更加完整的认识。

玛乔里·加伯在将《动物的生命》与“学院小说”进行比较的同时，着重于分析它的特色。《动物的生命》充满了同情心，而不像典型学院小说那样充满喜剧性。两者的相似性在于提出我们时代“某些最迫切的伦理和政治问题”。加伯探讨了小说和文学评论中借助能引起人们严重关切的类比（诸如“被谋杀的欧洲犹太人与被屠宰的牲口”）的表现方式。她指出：虽然大屠杀这个类比是否适当会成为人们激烈争论的焦点，它却是人们经常运用的，有时候是不那么直截了当的，有时候则不然，比如很受喜爱的（争议也较少的）儿童影片《小猪进城》（*Babe*，1995）。加伯考察了文学以外的领域运用类比的长处和短处。小说远比哲学更讲究“语言的艺术”，这种艺术经这方面的专家库切之手，能激发我们去探寻在其他情况下不会引起人们注意或激活他们想像力的道德问题。因此就像加伯所提出的，《动物的生命》关注文学价值的程度不下于关注动物的生命的程度。

对库切作品的另一篇评论是以虚构的对话形式写下的。两个对话者是关注动物权利的哲学家和他的女儿。彼得·辛格作为哲学界最著名的动物权利的维护者，想像自己处于要与伊丽莎白·科斯特洛当面对质的尴尬境地。后者在动物问题上的见解甚至比他更难以为常人所接受。哲学家对他的女儿说：“她的讲演

贯穿着有关人类与动物的一种更加激进的平等主义学说，我都觉得有点过分了。”当他的女儿站在科斯特洛一边与他争论时，哲学家这样回答：“我感觉，但我也思考自己的感觉。”按照哲学家的说法，人类思考（思考他们的痛苦、未来和死亡）这个事实增加了他们生命的价值。“当什么东西被倒空时，其失去的价值由它处于完整状态时是什么东西来决定，因此人的生存价值就比蝙蝠生存的价值要高。”所以因杀死一个人而失去的价值要比杀死一只蝙蝠失去的价值大得多。辛格的哲学家接着还说到了动物“自我意识”和“考虑事情的未来”达到的程度，确实“有理由认为杀死它们就本质而言是罪过——不是绝对的罪过，但也许是相当严重的罪过”。

辛格的哲学家为遭到科斯特洛攻击的哲学辩护。“不能把感觉当做道德依据，感觉不可能不受理性的评判。”哲学家说这句话是因为他有关家里的狗马克斯的生命可能不具有内在价值的观点激恼了他的女儿。无痛苦地杀死那些没意识到会死的动物在道德上并没有错，或者至少不像无痛苦地杀死对生与死具有自我意识的动物那么残忍。假如辛格的哲学家是正确的话，那么在供人吃的动物被无痛苦地杀死的环境下，素食主义的道德观则与有同情心地对待动物的道德观是有区别的。

温迪·唐尼格尔的解读探讨了真正的素食主义与

以怜悯之心对待动物的区别。她提到的区别在许多宗教传统中是固有的东西。不同的宗教从彼此明显对立的角度提出该如何对待动物的观点。“人类（而不是动物）是按照神的形象创造出来的，这一点在西方经常被用作为虐待动物辩护的论据，”唐尼格尔指出，“但大多数的神话则假定是动物（而不是人类）具有神的形象，这可能就是吃它们的一个理由。”而在一些宗教信仰中，素食主义却与对动物的怜悯联系在一起，另一些宗教则将素食主义更紧密地与自我证明和寻求人类的拯救联系在一起，后者似乎与伊丽莎白·科斯特洛很一致。

芭芭拉·斯马茨已将其职业生涯的许多时间用于研究狒狒等动物，并长期与它们生活在一起。她注意到库切讲稿中一个“惹眼的脱漏”。伊丽莎白·科斯特洛很少说到“真实生活中人类与动物的关系”。作为灵长目学家，斯马茨知道与动物生活在一起是怎么回事，不过在她的“解读”中很少从科学家的立场出发，而是更多从喜欢与动物相处的普通人的立场出发。斯马茨写道：“也许那里是科斯特洛（甚至可能是库切本人）害怕踏入的地域，我试图要做的就是弥补这个脱漏，不是通过正规的科学性的论述，而是就像伊丽莎白·科斯特洛所强调的那样，要让心来说话。”斯马茨的“解读”接下去是关于动物个性的描述，它们亲近人和得到人的亲近。斯马茨提供了有关

把非人类当做人来看待，以及相信人类和动物之间存在友情的生动的叙述。在强化伊丽莎白·科斯特洛提出的呼吁的同时，她也进行了修正：我们能够从其他动物的角度来思考我们自己，而且可以毫无限制地这样做。

在这本书中，哲学家和诗人，小说家和科学家，系主任和院长，父母、孩子和朋友们，大家都尽力想解决人类该如何对待动物以及人类该如何在意见分歧时互相对待的问题。人类意见严重的不一致无疑会在将来继续引发争论。库切的小说以模棱两可的安慰性的话语结尾。科斯特洛的儿子对年迈的母亲说："好啦好啦，不要紧的。很快就都过去了。"比较而言，这些道德问题是不会那么容易过去的。它们一直留存下来，而且由于库切小说里人物的言论，它们变得更加令人为难，让人无法把它们轻易忽略掉。

动物的生命

J. M. 库切

哲学家与动物

她乘坐的航班抵达时，他站在机场的出口等候。他上次见到母亲，是在两年以前。尽管他自己也老了一些，但他还是对她的衰老样儿感到震惊。她的头发两年前已显露灰色的条纹，如今完全白了。她的肩膀有点塌了，肌肤变得松弛。

他们家里的人感情都不那么外露。一个拥抱，低声说上几句，迎接的过程就算完结了。他们默默地跟着旅客的人流来到行李大厅。取出她的旅行箱以后，他们就乘车上路了。他要开 90 分钟的车。

“乘这么长时间的飞机，你一定累坏了。”他说。

“就想睡一觉。”她说。确实如此，在途中她睡过去了一会儿，脑袋靠在了车窗上。

到了 6 点钟，天已渐渐黑下来，车驶到了他的家门口。他的家在城郊的沃尔瑟姆。妻子诺玛和孩子们走出门来迎接。诺玛费了很大的劲儿才让自己表现出足够的热情。她张开手臂，叫了一声：“伊丽莎白！”

两个女人拥抱在一起。孩子们表现得很有礼貌，但只是照大人的样子做，显得更加克制。

小说家伊丽莎白·科斯特洛对阿波尔顿学院进行为期三天的访问，访问期间就住在儿子家里。这可不是当儿子的所期盼的。他妻子和他母亲关系不太好。她最好是去住旅馆，但他不能对她提出。

两个女人彼此的敌意几乎马上就显现出来了。诺玛准备了一顿简单的晚餐。伊丽莎白注意到餐桌上只放了三副餐具，就问道："孩子们不和我们一起吃吗？"诺玛回答："是的，他们在游戏室吃。""为什么？"

这问题都没必要问，因为她明明知道答案。孩子们跟大人分开来吃，是因为伊丽莎白不喜欢看到餐桌上摆着肉。而诺玛又不愿改变孩子们的饮食习惯来迎合伊丽莎白。诺玛在丈夫面前，把伊丽莎白的饮食习惯叫做"你母亲的神经过敏"。

"为什么？"伊丽莎白·科斯特洛又问了一遍。

诺玛恼怒地对丈夫使了个眼色。他叹息道："妈妈，孩子们晚饭吃鸡肉，就因为这个。"

"哦，我明白了。"她说。

约翰·伯纳德是阿波尔顿学院的物理学和天文学专业副教授。他母亲应邀到这个学院作一年一度的"盖茨讲演"，并与文学专业的学生见面。由于科斯特洛是他母亲结婚前的姓，由于看不出有任何理由去

宣扬自己与她的母子关系，在邀请伊丽莎白·科斯特洛的时候，校方并不知道在阿波尔顿社区有一个家庭与这位澳大利亚女作家有亲戚关系。约翰更想让这种状况持续下去。

伊丽莎白·科斯特洛写的小说在世界上最出名的是《埃克尔斯街的房子》（1969）。这本小说的主人公是玛丽恩·布卢姆——利奥波德·布卢姆①的妻子。如今该小说被认为是与《金色笔记本》和《克利丝塔·T的故事》② 地位不相上下、具有开拓性的女权主义小说。在过去的十年里，形成了一小批专门研究她的评论家。甚至在新墨西哥州的阿尔布克尔克还出版了一本《伊丽莎白·科斯特洛研究简报》。

身为小说家所建立的名声，是这位身体发胖的、白发苍苍的女士应邀来阿波尔顿学院讲演的理由，她可以随便选择自己演讲的题目；演讲的赞助者们肯定更希望她谈谈她自己和她的小说，但既然可以自行选择话题，她就选择了她平时喜欢谈的，那就是动物。

约翰·伯纳德更想在这世界上按自己的方式生活，所以他从不想让别人知道自己与伊丽莎白·科斯特

① 利奥波德·布卢姆：爱尔兰小说家詹姆斯·乔伊斯的巨著《尤利西斯》中的主要人物。

② 《金色笔记本》（1962）是南非女作家多丽丝·莱辛的作品。《克利丝塔·T的故事》作者不详。

特洛的亲戚关系。他并不因她的母亲感到羞耻。正相反，他为她感到自豪。尽管他自己、他姐姐和已故父亲在母亲作品中被表现的方式有时令他痛苦，但他依然为她感到自豪。不过他可不太想再听她谈论动物的权利这种话题，特别是他能预料事后的遭遇——他得在床上聆听妻子一通贬低的恶语。

他与诺玛相识并结婚，是他们在约翰·霍普金斯大学读研究生的时候。诺玛获得哲学博士的学位，其专长是研究精神哲学。跟他一起搬到阿波尔顿之后，她一直没找到教书的职位。这是她感到辛酸的起因，也造成他们夫妻间的冲突。

诺玛和他母亲从一开始就合不来。可能他母亲铁了心不对跟他结婚的任何女人表示好感。至于诺玛，从来都直言不讳地在他面前说他母亲写的书得到的评价过高了，她母亲有关动物、动物的意识以及人与动物的道德关系的观点不够成熟，太感情用事。她现在正在为一份哲学杂志写一篇关于灵长目动物学习语言的实验的评述性文章。假如文章的某条注解里对他母亲嘲弄几句，他是不会感到惊奇的。

他说不清自己到底是什么观点。小时候他养过一阵仓鼠；此外他和动物就没再亲近过。他们的大儿子想要一只小狗，但他和诺玛都表示反对。小狗本身没什么，他们是不愿看到狗长大了，就会有成年狗的性需要，那就麻烦了。

他认为母亲有权利坚持她的信念。假如她想要将自己的余生用来为抵制对动物的残忍行为作宣传，她完全有权利这样做。幸好过不了几天，她就要启程前往下一个目的地，他也可以回过头来做自己的工作了。

到达沃尔瑟姆的头一个早晨，他母亲起得很晚。他去学校上课，午饭的时候回到家里，开车带着她在城里逛了逛。讲演安排在下午较晚的时候。讲演之后，校长出面举行正式的宴请。他和诺玛都在受邀请之列。

讲演由英文系的伊莱恩·马克斯主持。约翰·伯纳德不认识她，不过他知道她写过有关他母亲的文章。他注意到在她的一通介绍中，并不想把他母亲的小说与今天讲演的主题联系起来。

伊莱恩说完了，就轮到伊丽莎白·科斯特洛讲演了。他看到他母亲显得又老又累。挨着妻子坐在第一排，他想给她鼓鼓劲。

“女士们，先生们，”她开始了讲演，“我上一次在美国讲演是在两年以前。在那一次的讲演中，出于某种理由，我提到了伟大的寓言作家弗兰茨·卡夫卡[①]，特别是他的短篇小说《致科学院的报告》。这个作品写的是一只受过教育的猿猴，名叫‘红彼

① 弗兰茨·卡夫卡（1883—1924），奥地利小说家。

得'，它站在一个研究学会的成员们面前，述说它自己的故事，讲它自己如何从野兽提高到了跟人很接近的人猿。在那个场合我感觉自己有点像'红彼得'，所以才提到那篇小说。今天我的这种感觉甚至还要强，但愿你们随后会弄清楚其中的原因。

"讲演经常要先说几句活跃气氛的话，目的是为了让听众轻松轻松。刚才我把我自己比作卡夫卡的猿猴，就可以被看做是这种活跃气氛的话，目的是要你们感到轻松。我是想说自己只是一个普通人，既不是神明，也不是野兽。连你们中那些读过卡夫卡写的猿猴故事的人，也善意地并不把我的类比太当回事。不过卡夫卡也许是用猿猴在人类面前表演，来讽喻犹太人在非犹太人面前的处境。实际上我并不是犹太人。你们可以把我的类比当做一种讽刺。

"我一开始就想说明，我说我感觉像'红彼得'并不是我的真实用意。我没有讽刺的寓意。就是它本来的意思。我说的是大实话。我已经老了。我已经没有时间说那些我不想说的话了。"

他母亲说得并不精彩。甚至在朗读她自己写的故事时，她也兴奋不起来。他从小就总是感到迷惑不解：一个为了生计而写书的人，在孩子床边讲故事时竟表现得那么糟糕。

由于她讲得很平淡，由于她的眼睛始终没离开讲稿，他感觉她的话不会产生多大影响。而他本人，由

于非常了解她，倒是能够领会她的意思。他对她接下去要讲的内容并不看好。他不想听他母亲谈论死亡。而且他有一种强烈的感觉，即下面的听众毕竟主要是由年轻人组成的，他们更不想听她谈论死亡。

她继续说道："在对你们谈到动物这个话题时，请允许我不对它们从生到死遭遇的恐怖进行详细的描述。尽管我没有理由相信你们此时会马上想到世界各地的养殖设施（我不愿再称它们'农场'了）、屠宰场、拖网渔船和实验室对动物所做的一切，但我要用到你们所认可的修辞的力量来唤起这些恐怖的情景，使你们充分认识到它们的存在，就是为了让你们想到我在这里并未详述的恐怖，正是这次讲演的中心所在。

"在1942和1945年间，在纳粹第三帝国的集中营里，数百万人被杀死。仅在特雷布林卡，死亡人数就超过150万人，也许还多达300万。这些只是令我们心灵麻木的数字。我们自己只有一次死亡；我们所了解的别人的死亡也只是一次一个。从理论上讲，我们也许能数数到100万，但我们数不到100万次死亡。

"住在特雷布林卡周围乡村里的人们（大部分是波兰人），说他们并不知道集中营里的情况；说他们也许大致能猜到发生的事情，但他们无法确定；还说从某种意义上讲他们可能是知道的，从另一种意义上

讲他们并不知道，为了他们自己，还是不知道为好。

“住在特雷布林卡周围的人们并非特例。集中营遍布第三帝国，仅在波兰就有将近6000个，在德国，集中营也是数以千计，具体数目无从知晓。一般德国人住的地方，方圆不出几公里就有某种类型的集中营存在。并非所有的集中营都是死亡营（即专门用来杀人的集中营），但所有的集中营都笼罩着恐怖气氛，那里远比我们所能了解到的更加恐怖。

“并不是因为特定的一代德国人发动了一场扩张主义的战争并且战败了，他们才至今仍被排除在人类的范围之外。在他们能够重新被人类大家庭接纳之前，他们必须有非同一般的表现。在我们看来，由于愚昧无知，他们丧失了人性。处于希特勒那种战争的环境中，愚昧无知也许是一种有用的生存手段。但那是一个借口，由于我们在道德方面有严格的要求，我们拒绝接受这样的借口。我们认为，德国已跨越了某条界线，使德国人的所作所为超出了一般意义上战争的杀戮和残忍而进入了我们可以称之为‘罪恶’的状态。投降条款的签署和战争赔款的支付都没有消除这种罪恶的状态。正相反，我们仍然把患有某种‘灵魂的恶疾’视为那一代德国人的特征。‘灵魂的恶疾’既标示着那些已经犯下邪恶行径的第三帝国公民，也标示着无论出于何种理由对那些邪恶行径置若罔闻的德国人。从实际的后果上说，它是每个第三

帝国公民的标记。只有那些身陷集中营的人们才是清白无辜的。

“‘他们就像绵羊被赶进屠宰场。’‘他们像动物一般死去。’‘纳粹屠夫杀害了他们。’对集中营的谴责里充满了原本用在牲畜圈养和屠宰场的语言，我都没有必要为我将要作的对比准备论据。指控的一方认为，第三帝国犯下的罪行是把人当做动物对待。

“我们（连我们澳大利亚人都是如此）都属于一种深深扎根在古希腊和犹太—基督教宗教思想之中的文明。我们每一个人也许可以不相信所谓亵渎，也许可以不相信宗教意义上的罪恶，但我们确实相信存在精神上的罪恶。我们毫无疑问接受这样的看法：心灵（或灵魂）沾染了有罪的知识就无法保持完好。我们不能接受这样的看法：具有罪恶意识的人仍能健康和快乐。我们对特定的一代德国人侧目而视，因为他们在某种意义上受了污染；他们显得很正常的迹象（他们胃口很好，他们由衷欢笑），在我们看来都是他们心灵受到严重污染的证据。

“我们始终都感到难以置信：那些对集中营不闻不问的人能算是真正的人。我们会选择这样的比喻来说他们：他们是野兽，而被他们害的人却不是。他们就像对待野兽那样对待按照上帝的形象创造的人类同胞，他们也因此使自己变成了野兽。

“今天上午有人开车带我在沃尔瑟姆转了转。这

个城市看起来非常美好。看不到恐怖的景象，没有药品实验室，没有肉类养殖场，没有屠宰场。但我可以肯定这里也有这样的场所。它们一定存在。它们根本不需要大肆宣扬。它们此时此刻就存在于我们的周围，也就是说，我们只是对它们不闻不问罢了。

“让我坦率地说吧：在我们周围进行的是一种堕落、残忍和杀戮的行当，它可以与第三帝国做得出的任何行为相比，实际上它与纳粹德国的行为相比是有过之而无不及，因为我们周围的这种行当是没有尽头的，而且能自我再生。这个行当把兔子、鼠类、家禽、牲畜一刻不停地领进这个世界，目的就是要杀死它们。

“人们无谓地进行争论，声称两者之间没有可比性，认为特雷布林卡并不是真正意义上的行当，因为它只为死亡和毁灭而存在，而肉食工业的终极目的是生存。肉食工业的牺牲者死去后毕竟不会烧成灰或埋掉了事，而是经过切割、冷冻和包装，人们可以在家里舒舒服服地享用。这样的争论并不能使那些牺牲者得到些许安慰。原谅我下面的话会让你们听了不舒服——特雷布林卡遇难者身体的脂肪被用来制作肥皂、他们的头发被用来填充床垫，以此为理由来请求死者原谅凶手同样是行不通的。

“我再次请求你们原谅，允许我再说几句不中听的话。我知道这种谈论会使人们的意见两极分化，遭

人反感只会使事情变得更糟。我想要找到一种与人类同胞的说话方式——它应该是冷静的而不是狂热的，是达观的而不是好斗的，它能给我们带来启发而不是企图把我们分成义人和罪人、受拯救的和遭诅咒的、绵羊和山羊。

“我知道我该使用这样一种语言——这是亚里士多德和波菲利[①]的语言，是奥古斯丁[②]和阿奎那[③]的语言，是笛卡儿[④]和边沁[⑤]的语言，是我们时代玛丽·米奇利[⑥]和汤姆·雷根[⑦]的语言。这是哲理性的语言，我们可以运用它来讨论和争论动物具有什么样的灵魂，它们是会思考呢还是正相反——按照生物学意义上的自动机制行动，它们是否有权利获得我们的尊重，或者仅仅在于我们有责任去尊重它们。我可以

① 波菲利（约234—约305），新柏拉图主义哲学家。

② 奥古斯丁（354—430），古代基督教会最有影响的思想家，著有《忏悔录》等。

③ 阿奎那即托马斯·阿奎那（约1225—1274），中世纪基督教神学家、经院哲学家。

④ 笛卡儿（1596—1650），法国数学家和哲学家，被誉为“近代哲学之父”。

⑤ 边沁（1748—1832），英国功利主义哲学家、经济学家、法学家。

⑥ 玛丽·米奇利（1919—　），纽卡斯尔大学哲学教授，作品《野兽与人》探讨了人与动物的关系。

⑦ 汤姆·雷根：美国著名的素食主义者，代表作有《动物权利问题》。

使用这样一种语言，而且过一会儿我确实就要使用它了。但事实上，假如你们想要有人来这里为你们区分终有一死的灵魂与不朽的灵魂，或者区分权利和责任，你们更应该去请一位哲学家，而不是一个唯一能引起你们注意的就是写写虚构人物的故事的人。

“我倒是能用一用我已经说到的这种语言，但充其量只是略知皮毛。比如我能告诉你们，我对圣托马斯[①]的论点是什么看法。圣托马斯认为只有人是按照上帝的形象创造的，是上帝的存在的一部分，既然如此，除非我们虐待动物成性致使我们同样也虐待人，不然的话我们如何对待动物就显得无关紧要了。我会发问：圣托马斯所说的‘上帝的存在’是什么意思？他会回答说：‘上帝的存在’就是理性。柏拉图和笛卡儿都以不同的方式说过同样的话。宇宙建立在理性之上。上帝是理性的上帝。通过运用理性我们能够认识宇宙运行的法则，这一事实证明理性和宇宙是同一种存在。缺乏理性的动物们不能认识宇宙，只能盲目地简单遵循宇宙的法则，这一事实证明动物不像人那样，它们是宇宙的一部分，却不是其存在的一部分。人接近于神，动物接近于物。

---

① 圣托马斯即托马斯·阿奎那。他的学说曾被定为天主教的官方神学和哲学。

“我本来对伊曼纽尔·康德①有较高的期待，可连他在这一点上都缺乏胆量。在动物问题上，连康德都不去探寻其直觉的含义。这种直觉就是：理性可能不是宇宙的存在，恰恰相反，它也许只能算是人类头脑的存在。

“你们看，这就是今天下午我遭遇的困境。理性和七十年的生活经验，两者都告诉我理性既不是宇宙的存在，也不是上帝的存在。正相反，在我看来理性作为人类思想的存在都是可疑的；比这还要糟糕，理性似乎只是人类思想的某种倾向。理性是作为人类思想某种光谱而存在。如果真是这样的话，如果我相信这个观点，那么今天下午我为什么要对理性弯腰致敬？为什么要去宣扬古代哲学家的论述，并因此感到满足呢？

“我提出问题，然后替你们作答。要不然的话我就让红彼得——卡夫卡的红彼得来替你们回答。红彼得说：既然我穿着礼服戴着蝴蝶领结来这儿，对了，我的黑裤子上有一个洞，坐着的时候可以将尾巴伸出来，我把尾巴藏起来，你们是看不到它的；既然我来了，我该做点什么呢？我有实际的选择权吗？假如我的言语不屈从于理性，不管理性是个什么东西，那我

① 伊曼纽尔·康德（1724—1804），德国哲学家，德国古典哲学的奠基人。

就只能在这里胡说瞎扯、手舞足蹈，打翻我的水杯，那我和一般的猴子还有什么两样呢？

“你们一定知道斯里尼瓦萨·拉马努金[①]的事情。他于1887年出生在印度，被强行押送到英国的剑桥。他无法忍受那里的气候、饮食和学术制度，便得了病，年仅三十三岁就死了。

“人们普遍认为拉马努金是我们时代最杰出的凭直觉获知的数学家，也就是说，他全靠自学，用数学思维，对他来说，数学的论据或证明显得很矫揉造作，与他格格不入。拉马努金的许多结论（诋毁他的人称之为‘猜想’）直到今天仍未得到证明，尽管它们绝对是正确的。

“拉马努金现象又告诉我们什么呢？因为拉马努金的心灵（让我们称之为‘心灵’，在我看来只称之为‘头脑’是对他无理的侮辱）与理性的存在是一致的，或者说比我们所知道的任何人都更加与理性的存在相一致，他就比其他人更接近上帝吗？假如剑桥大学的善人们，主要是G. H. 哈代[②]，不去引述拉马努金的猜想，并辛辛苦苦证明了其中一些的正确，那

---

① 斯里尼瓦萨·拉马努金（1887—1920），出生于印度的数学天才，与欧拉、高斯和雅各比齐名。他活着的时间不长，却留下了近4000条数学公式。

② G. H. 哈代（1877—1947），英国数学家。解决了素数理论的许多难题。1931年在剑桥大学任数学教授直至逝世。

么拉马努金还会比其他人更接近上帝吗？假如拉马努金没有去剑桥大学，只是坐在家里思考问题，同时为马德拉斯港务局填填完税证，那情况又会如何呢？

“红彼得的情况又如何呢（我说的是受教育以前的红彼得）？我们又怎能知道红彼得或被猎杀在非洲的红彼得的妹妹，其所思所想与印度的拉马努金有什么不同？两者是同样的沉默寡言。以G. H. 哈代为一方，以沉默的拉马努金和红萨丽为另一方，双方的区别只是前者精通数学界的礼仪，而后者对此茫然无知吗？这就是我们衡量与上帝、与理性远近亲疏的标准？

“人类一代接一代培养出来的思想家们，他们按规定要接受十二年的基础教育和六年的高等教育，随后他们有能力借助于物理和数学法则为解读自然的奥秘做出贡献。他们距离上帝还不如拉马努金近，那又是怎么回事呢？假如人的存在真的与上帝的存在相一致，那不就让我们产生以下怀疑：人类真的需要十八年时间（人的一生中相当完整的、可以好好利用的一段时间）来取得成为上帝神迹的解码者的资格吗？为什么不是五分钟或者五百年？与有资格接触宇宙奥秘的高校师资精英比起来，与具有很狭窄的自我再生知识传统、擅长于理性思考的的专家比起来，还有与面对棋盘擅长理性思考的棋手比起来，我们这里考察的拉马努金现象，其自身的动机可能并非试图要置身

于宇宙的中心吧？

“尽管我很清楚，在学者汇聚的场合要使自己被人接受，最好的方式就是让自己像支流汇入大河那样，汇入西方世界有关人与兽、理性与非理性的主流说教之中，而这正是我要拒绝做的，因为我预见到走这一步就等于我在战斗的进程中做了退让。

“因为在外人眼里，从局外的角度看来，理性简直就是虚张声势的同义反复。理性当然要确认理性为宇宙的第一法则——还能得出什么别的结论吗？要理性废黜自己吗？理性体系就像极权主义体制，都不具有这样的能力。假如存在一个可供理性指责和废黜自己的位置，那么理性早就已经霸占这个位置了，否则就不叫极权了。

“在古时候，因理性而得到提升的人类的声音，要面对狮子的狂吼和公牛的嚎叫。人与狮子和公牛开战，经过许多代的奋战，人类无可置疑地赢得了战争。如今这些动物不再威风了。动物用来与我们对抗的只剩下沉默了。一代接着一代，我们的俘虏以英雄的姿态拒绝与我们说话。红彼得和大猩猩是个例外。

“正因为大猩猩（或者说是其中的一些）似乎要在我们面前放弃沉默，我们便听到人们吵吵嚷嚷要将大猩猩归入范围更大的类人猿家族——这个家族的动物与人一样具有理性机能。那些呼声继续说道：作为人或类人猿，大猩猩应该给予人的权利或类人猿的权

利。特别指的是什么权利呢？至少是那些我们给予心智有缺陷的一类人的权利——生存权、不受痛苦或伤害的权利、在法律面前受同等保护的权利。

“那可不是红彼得奋斗的目标。1917 年 11 月，当弗兰茨·卡夫卡记录下红彼得的生平时，他设想的只是在科学院人士面前读这份报告。不管这份致科学院的报告可能是别的什么东西，但它并不是在请求得到像有心智缺陷的人和傻子那样的对待。

“红彼得不是灵长目动物行为的调查者，而是一个被打上烙印、做了记号、受了伤的动物，它要在一大群学者面前提供证言。我不是一个研究心灵的哲学家，而是一只向一大群学者展示的动物，但我并不展示伤口，我把它藏在衣服里，我说的每句话都会触到我的伤处。

“假如红彼得要让自己从兽类的沉默来一次大降格，沦为被选定的替罪羊，絮絮不休地发出不成熟的理性的声音，那么它生平的记录者生来就是替罪羊，带有对上帝的选民①将遭到大屠杀的不祥的预感。这场大屠杀在他去世后不久就降临了。为了证明我的诚意，为了证明我可以信任，就让我装出学者的样子，向你们提出一些学者般的推测，并从众多的注解得到

① 指犹太人，《圣经·旧约》里称犹太人为“上帝的选民”。小说家卡夫卡是犹太人。

支持。”——这时，他母亲摆了一个没有个性的姿势，将她的讲稿举起来做挥舞状——“这里是有关红彼得来源的注解。”

“普鲁士科学院于1912年在特内里费岛[①]建立一个研究站，专门用于测试猿猴（特别是大猩猩）的智力。该研究站一直运作到1920年。

“在那里工作的科学家中，有一位心理学家，名叫沃尔夫冈·克勒[②]。1917年，克勒出版了一部题为《类人猿的智力》的专著，描述了他所做的实验。就在同年11月，弗兰茨·卡夫卡发表了小说《致科学院的报告》。我不知道卡夫卡是否读过克勒的书。在卡夫卡的书信和日记里没有提到这本书。他的藏书在纳粹统治时期不知去向。1982年，大约200本他的藏书被重新发现，其中没有克勒的书，但这说明不了什么。

“我不是研究卡夫卡的学者。说实在的，我根本不是学者。即使我宣称卡夫卡读过克勒的书，我在这个世界上的地位也并不由我的观点是否正确来决定。不过我倾向于认为卡夫卡是读过的，至少时间的顺序

① 特内里费岛：西班牙圣克鲁斯省加那利群岛最大岛屿。在非洲西北大西洋中。

② 沃尔夫冈·克勒（1887—1967），出生于爱沙尼亚的心理学家，格式塔心理学的创始人之一。1913年至1920年任加那利群岛的普鲁士科学院类人猿研究站主任。

使我的猜测看上去是有可能的。

“按照红彼得自己的描述，他在非洲大陆被从事猿猴贸易的猎人捕获，装上船漂洋过海来到一个科学研究所。克勒工作中接触到的猿猴也是这种情况。红彼得和克勒的猿猴一样，到达后都经过一段时间的训练，目的是要把它们类人化。红彼得经过训练大有长进，不过其自身也付出不小的代价。卡夫卡的小说表现的就是这种代价：通过小说的反语和弦外之音，我们认识到了它的含义。克勒的猿猴的表现就差远了。但不管怎么说，至少它们也受了一点训练。

“让我来为你们描述一下特内里费岛上的猿猴从它们的主人沃尔夫冈·克勒那里学到的东西。特别是苏尔坦，它是克勒最出色的学生，从某种意义上讲是红彼得的原型。

“苏尔坦独自关在栏圈里。它感到饥饿。平时食物都按时送来，可不知什么缘故食物不再送来了。

“平时来送食物喂他的人现在不来喂食了。这个人在栏圈上面高出地面三米的地方拉起一根铁丝，把一串香蕉挂在上面。他又将三只板条箱拖进栏圈。然后他锁上门就离开了。不过他仍在附近的某个地方，因为猿猴能闻到他的气味。

“苏尔坦知道：现在应该思考了。这就是香蕉挂在那里的用意。香蕉挂在那里促使它思考，刺激它绞尽脑汁地思考。可什么是它必须想到的？它可以这么

想：他干吗要让我挨饿？还可以想到：我做错什么了？为什么他不再喜欢我了？还可以这么想：为什么他不要这些板条箱了？但这些思考无一正确。再看看较为复杂的想法——比如：他是怎么回事，他对我有了什么误解，竟使他以为将香蕉挂起来比直接扔在地上，我更容易拿到香蕉？——连这样的想法也是错误的。应该这样去思考：我该如何利用这些板条箱够到香蕉呢？

"苏尔坦把板条箱拖到香蕉下面，一个一个摞起来，然后爬上它建起的高塔，把香蕉取了下来。它在想：这样他就不会再惩罚我了吧？

"事情并非如此。第二天，那人在铁丝上又挂上一串香蕉，但他还在板条箱里装满了石头，这样它们就重得拖不动了。苏尔坦不应该这样想：为什么他在板条箱里装石头？而是应该这样想：板条箱里固然装满了石头，可我该怎样利用板条箱取到香蕉呢？

"它就开始有了人的心理活动。

"苏尔坦倒空了板条箱里的石头，将箱子摞起来，爬到顶上，取下了香蕉。

"只要苏尔坦没想对地方，它就只好继续挨饿。它忍受着饥饿的痛苦，直到这种痛苦强烈之极、压倒了一切，它才被迫往正确的方向上去思考，也就是说，如何做才能拿到香蕉。这样，对黑猩猩的测试便能测出它们心智能力的极点。

“那个人把一串香蕉扔在了离铁丝栏圈一米开外的地方。他将一根棍子扔进了栏圈。错误的想法是：为什么他不再把香蕉挂在铁丝上了？错误的想法还有（尽管这种想法有合理之处）：怎么利用那三个板条箱去够到香蕉？正确的想法是：如何利用棍子来够到香蕉？

“苏尔坦每一次都被迫去思考无甚趣味的问题。它从纯粹的猜想（比如‘为什么人们要这么做？’），被无情地推向较低的层次——去做实用的、工具性的思考（比如‘我如何利用这个拿到那个？’），这样它就只能把自己主要当做一个生物体——它的胃口需要得到满足。尽管它整个身世已经够惨了，从它母亲被射杀，它自己被捕获，到人们把它关进笼子用船运到这个岛上的监禁营地囚禁起来，人们还要在那里用食物和它玩虐待狂似的游戏。这些遭遇促使它去求索有关世间的正义和这个受尽苦难的群落在宇宙中的位置。这是一个精心策划的心理学强化训练，迫使它离开伦理学和形而上学的层面，而跌落到比较卑贱的实用性思考的层面。当它缓慢地穿越这个强制性的、受操纵的和充满欺骗的迷宫时，它肯定会以某种方式想到：它肩负着作为猿猴王国代表的责任，因此它绝对不敢放弃。它的兄弟姐妹的命运也许就取决于它表演的出色与否。

“沃尔夫冈·克勒本人可能很善良。他是个善良

的人，但他不是诗人。当捕获的黑猩猩迈着大步在栏圈里绕圈慢跑时，诗人会有更多的感受，因为这里的景象就像是行进的一支军队，有的像出生的时候那样赤裸着，有的披挂着它们捡来的线绳或旧布条，有的背着扛着垃圾。

“我读的那册克勒的书是从图书馆借来的，有个读者在书页的这个地方气愤地写道：‘把动物当人了！’他想要说的是：动物谈不上‘行进’，它们不会打扮，因为它们根本不知道‘行进’和‘打扮’是什么意思。

“猿猴们在以往的生活中，不习惯假设自己是另一种生物、通过它的眼睛从外界看自己。因此，就像克勒察觉到的：猿猴们披挂布条和垃圾并不是为了视觉效果——让它们看上去美观，而是为了动态的效果，它们让你产生别样的感受——只是为了解闷。克勒的同情心和见识只能走到这一步了；而这对于诗人来说可能仅仅是开始，从感受到猿猴的感受开始。

“从本质上来说，苏尔坦对香蕉问题并不感兴趣。只是实验者固执己见的监管，才迫使它专注于这个问题。真正占据它头脑的问题，与身陷实验室或动物园这类地狱之中的鼠和猫想着的问题是一样的，那就是：家在哪里？我怎么才能回家呢？

“卡夫卡写到的猿猴戴着蝴蝶领结，穿着晚礼服，还有冗长的演讲稿。让我们回过头来测量一下距

离——从这只猿猴到特内里费岛栏圈里绕着圈拖着腿慢走的、可悲的俘虏的队列究竟有多远。红彼得走得真够远的！不过我们应该发问：作为它取得的智力方面惊人的超常发展的代价，作为对它掌握了讲演大厅的礼仪和学究式言词的代价，它又必须得放弃什么呢？答案是：要放弃很多，包括传宗接代。只要红彼得有一点意识，它就不会要孩子。在卡夫卡的小说中，捕获它的人想用一只绝望的、半疯的母猿猴和它交配，它们生下的可能只是一个怪物。很难想像红彼得有孩子，同样难以想像弗兰茨·卡夫卡有孩子。杂种是（或应该是）不生育的；由于可怕的思想工具阴差阳错装在了受苦受难的动物身上，卡夫卡把自己和红彼得都看成是杂种。在所有留存下来的卡夫卡的照片中，我们都要面对他的盯视，这是一种充满惊讶的盯视：吃惊、惊奇、惊恐。跟别人比起来，卡夫卡在性情方面是最没有安全感的。他似乎在问：这，这就是上帝的形象？"

"她扯得太远了。"约翰听到旁边的诺玛这样说。

"什么？"

"她扯得太远。她跑题了。"

"有一位美国哲学家名叫托马斯·内格尔①，"伊

---

① 托马斯·内格尔：美国纽约大学哲学系教授，著有《人的问题》等。

丽莎白·科斯特洛继续说，她没有听见自己的儿媳说的话，“你们对他可能比我知道得更多。几年以前，他写过一篇文章，题目是‘成为一只蝙蝠会是什么样子？’一个朋友向我推荐了这篇文章。

“内格尔给我的印象，他既有智慧，又不缺乏同情心。他甚至还很有幽默感。他有关蝙蝠的问题很有趣，但他给的答案却可悲地具有局限性。让我把他自己对那个问题的一些看法念给你们听：

> 你肯定会想像到自己在腿上织好了网，这些网可以使你四处游动……把虫子抓进嘴里；你的视力很差，通过反射回来的高频率声音信号系统来观察周围的世界；你整天都在顶楼上用脚抓着倒挂着。我能想像到的就这些（想像到的并不多），这只能告诉我从我的角度看到的一只蝙蝠的行为方式。但这不是问题所在。我想知道的是：对蝙蝠来说做蝙蝠是怎么回事。可一旦我试图这样想像时，我的心智能力就不够用了，它不适合回答这个问题。①

对内格尔来说，蝙蝠是‘一种迥然不同的生活

① 托马斯·内格尔《成为一只蝙蝠会是什么样子？》收入《道德问题》（剑桥大学出版社1979年出版）。

形式'，虽不像火星人那么不可捉摸，但比人与人之间的差别要大。可以猜想，蝙蝠与大学里的哲学家的差别尤其大。

"这样我们就建立起了一个连贯的统一体，以火星人为一端，经过蝙蝠、狗和猿猴（这里不是指红彼得），伸展到另一端的人类（这里不是指弗兰茨·卡夫卡）。内格尔说：沿着这个连贯的统一体，在蝙蝠到人类的各个阶段上，要回答'对 X 来说成为 X 是怎么回事？'就变得更容易些。

"我知道内格尔只是利用蝙蝠和火星人作为幌子，目的是要就意识的本质提出他自己的疑问。但就像大多数作家那样，我具有讲求实际的思维特点，所以我的心思就停留在蝙蝠上面了。当卡夫卡写到猿猴时，我认为他主要是在谈猿猴；当内格尔写到蝙蝠时，我认为他主要写的是蝙蝠。"

坐在约翰旁边的诺玛气恼地叹了一口气，声音很小，只有约翰能听到。诺玛本来也只想让他一个人听到。

他母亲继续说道："比如在某一个时候，我想到做一个死人是怎么回事。这遭到我的意识的抵制，使我充满恐惧；我赶紧避开，拒绝接纳原先的想法。

"我们每个人都有这样的时候，特别是当我们老了以后。我们具有的知识不是抽象的，而是具体的——'人都有一死，我是人，所以难免一死。'在

某一时刻，这就是我们的认识。我们不可能超越死亡而生活，不可能回顾死亡，只可能去回顾一个死去的自我。

“用内格尔的话说，在有了这个认识之后，当我知道自己将要死去，我到底知道的是什么呢？我知道当个死人是怎么回事？或者我知道对于死人来说当个死人是怎么回事？在我看来两者的区别似乎并不重要。我所知道的是死人没法知道的，因为它已经死掉了，它一无所知，并且不会再知道什么了。比如，在我整个的认识结构在恐慌中崩溃的时候，我仍活在矛盾之中，同时存在死了和活着两个方面。”

诺玛小声哼了一声。约翰摸到她的手，紧紧握住。

“我们人类所能具有的就是这样的想法。假如我们逼迫自己或受到逼迫，便能想得更多。但我们不愿被逼迫，也很少逼迫自己；我们自己想到了死亡，只是在我们被迫面对它的时候。现在我要问了：要是我们能够思考自己的死亡，那到底是为什么——我们就不能真切地思考蝙蝠的生活？

“成为一只蝙蝠会是什么样子？内格尔提示说，在我们能够回答这样一个问题之前，我们需要能够通过蝙蝠的感觉方式去体验蝙蝠的生活。可他错了，或至少他把我们引上错误的途径。做一只活的蝙蝠是充满生机的；完全成为一只蝙蝠就如同做一个完全的

人，做人也因此充满了生机。也许首先是蝙蝠的生活，其次才是人的生活；但那些都是次要的想法。充满生机的生活就是成为完整的自我。可以用来指称这种体验的词，就是‘快乐’。

“活着就是要有富有生气的灵魂。我们都是动物，动物的身体里都有灵魂。这恰恰是笛卡儿所看到的，却又出于某些个人理由加以否定的。笛卡儿说，动物活着就像活的机器。一个动物的构成只不过是一套机械系统。假如说它有灵魂，也就等于机器有给机器放电促使其运行的电池；不过动物身体里没有灵魂，其生存的性质不是快乐。

“‘我思故我在’，这句名言也是他说的。这个公式一直令我不舒服。它的含义是：活着的生物凡不能进行我们所谓的思考的，就得划入二等生物。我反对所谓完备的和与身体合一的思想、思考，生存的知觉并不是像幽灵般的思维机器那样思想的自我意识，正相反，这种有着四肢的身体（那四肢已在空间上伸展开来）的知觉带有深厚的情感，这种生存的知觉是现世的和活生生的。这种完整性与笛卡儿的基本状态形成鲜明对比。后者显得空洞无物，感觉就像一粒豆子在豆壳里格格地滚动。

“生存的完整性是一种在囚禁中难以保持的状态。囚禁作为一种惩罚的方式，在西方人们喜欢使用它，并通过判定其他形式的惩罚（鞭打、折磨、断

肢、处决）残酷和不人道，致力于将这种刑罚强加给世界其他地方。对于我们自己，这意味着什么呢？对我来说，这意味着身体在空间中活动的自由成了打击对象，以便让理性能够最痛苦和最有效地伤害感性。这一点确实在最不能忍受监禁的动物身上看到了最具破坏性的后果。这些动物难以与笛卡儿包在豆壳里的豆子的理性图景相一致，这个图景与囚禁动物的方式毫不相干。刚才说到的最具破坏性的后果表现在动物园、实验室和研究所，在那些地方，来自生活的快乐源泉不再流淌，单纯为具体的生存而生存的生物体无处安身。

“这个问题是不应该问的：我们与别的动物有什么共同的东西（比如理性、自我意识、灵魂）吗？答案必然是：我们与别的动物没有共同的东西，因此我们有资格随心所欲地对待他们，囚禁它们、杀死它们、凌辱它们的尸体。我回到死亡营的例子。死亡营特定的恐怖让我们相信那里发生的事情是反人道的罪行，这种特定的恐怖并不只是凶手置受害者同样具有人性于不顾，像对待虱子那样地对待人。这也太抽象了。真正的恐怖在于：不仅凶手们拒绝设身处地地为受害者着想，别的人也一样。他们说：‘装在运牛车里吱吱嘎嘎经过的那些人。’他们不会问：‘假如我在那运牛车里，那会怎么样呢？’他们不会说：‘运牛车里的就是我。’他们说：‘今天肯定烧死人了，

空气里散发着恶臭，烧出的灰落在了我的卷心菜上。’他们不会问：‘假如烧的是我，我会怎么样？’他们不会说：‘我在焚烧，我被烧成了灰。’

“换而言之，他们断绝了内心的沟通。内心是‘同情’这种机能的居所，同情心使我们时常与他人分担忧愁。同情心完全与主体相关，很少与客体（即‘另一个’）相关。因为当我们思考的对象不是一只蝙蝠（‘我能与一只蝙蝠分担忧愁吗？’），而是另一个人时，我们马上就明白这一点了。有些人具有将自己设想成别的人的能力，有些人不具有这样的能力（当这种能力的缺乏达到极点时，我们称之为‘精神变态’），还有些人有这种能力却选择不去施展。

“托马斯·内格尔人也许不坏，至于托马斯·阿奎那和雷内·笛卡儿，相比之下我难以付出同情，但这种难度还不至于妨碍我们设身处地地去为另一个人着想。怀有同情的想像是没有界限的。要是你们想要证据，请注意下面的事实。几年以前，我写了一本书，题为《埃克尔斯街的房子》。为了写这本书，我必须想像自己去过玛丽恩·布卢姆的生活。要么成功，要么失败。如果我失败了，难以想像今天你们还有理由邀请我来这里。问题的关键在于：玛丽恩·布卢姆实际上是不存在的。玛丽恩·布卢姆是詹姆斯·乔伊斯运用想像力虚构出来的人物。要是我能设身处地地为实际上并不存在的人着想，那我就能设身处地

地为一只蝙蝠、一头黑猩猩或者一个牡蛎的生存着想，我能与任何别的生物共享生命的基质。

“我最后一次回过头来谈遍布我们周围的死亡场所，我们对这些屠宰场却不约而同地选择了沉默。每天都有新的屠杀发生，可就我能看到的而言，我们的良心没有受到触动。我们没有道德败坏的感觉。似乎我们可以为所欲为，然后没有任何犯罪感地脱身。

“这里特别提到德国人、波兰人和乌克兰人，当年他们对发生在他们周围的暴行无动于衷或茫然不知。我们愿意想像这种愚昧会造成后果，在他们的内心留下印迹。我们愿意想像在他们的噩梦中，那些当年因他们弃之不顾而遇难的阴魂会回来缠住他们不放。我们愿意想像他们早晨醒来时已被折磨得分外憔悴，然后死于癌症的苦痛。不过事情可能并非如此。有力的证据恰恰指向相反的方向：我们可以为所欲为，然后从中脱身，不会受到任何惩罚。”

这是一个古怪的结尾。直到她摘下眼镜、折起讲稿，听众才开始鼓掌。连掌声也是稀稀拉拉的。约翰心想：既是一个古怪的讲演，又有这么一个古怪的结尾，不合时宜，无的放矢。她不擅长论辩。她就不该来这儿。

诺玛举起了手，想让主持会议的文科系主任看到。

“诺玛！”他低声叫道，使劲摇了摇头，“别这样！”

“为什么?”她低声回应。

他低声回答:“求你了,在这个场合别这样!”

“本周五中午将对今天这位贵宾的讲演作进一步的讨论,你们可以在讲演活动日程通知上看到具体的安排。不过,科斯特洛女士愿意在这里回答听众的一两个问题。有问题吗?”系主任神情欢快地环视四周。“啊,你问吧!”他看到坐在约翰和诺玛后面的听众中有人举手。

“我有权利提问!”诺玛凑到约翰耳边说。

“你是有权利,只是别行使这个权利,这样做不妥!”约翰低声回应道。

“不能让她这样说完就算完了!她搞混了!”

“她已经老了,她是我母亲。求你了!”

在他们后面,有人已经开始说话了。约翰回头看到的是一个高个子、留着胡子的人。他心想:真是天晓得,他母亲干吗要答应回答听众的问题。她理应知道公开讲演总是吸引怪人和狂人,就像死尸吸引苍蝇。

那男人说着:“我不太清楚你真正的目的是什么。你说的意思是要我们关闭饲养场?你的意思是说我们该停止吃肉?你的意思是说我们该更人道地对待动物,杀它们的时候也更人道一些?你的意思是说我们该停止动物试验?你的意思是说我们该停止拿动物做实验,连克勒所做的善意的心理实验都不行?你能说说清楚吗?谢谢。”

说说清楚。这个倒算不上是个怪人。他母亲可以表达得更清楚一些。

他母亲站在话筒前，面前没有了讲稿，她的手抓紧讲台的边沿，样子显得很紧张。约翰又一次想到：这不是她擅长的，她不该同意这么做。

“我希望不必去阐明什么原则，”他母亲说，“要是你想从这次讲演中得到某些原则，那么我只好这样说：敞开你的心扉，倾听你内心的声音。”

她似乎就想说到这里了。系主任神情有些尴尬。那个提问的人肯定也感到尴尬。约翰自己当然也是如此。为什么她不能痛痛快快地说出她心里想的呢？

仿佛是意识到自己引起了不满，他母亲又说话了：“我一向对禁令啦、规范饮食啦之类的事情不怎么感兴趣。禁令也好，法规也好，我更感兴趣的是它们背后的东西。至于克勒的实验，我认为他写了本出色的书，假如他不把自己看做是拿黑猩猩做实验的科学家，就写不出这本书来。但我们读到的并不是他想写的。这让我联想到了蒙田说过的话：我们以为自己在逗猫玩，可我们怎么能知道猫不是在逗我们玩呢？[①] 但愿我能这么想：实验室里的猫在逗我们玩。

① 蒙田（1533—1592），法国思想家、作家，怀疑论研究者。著有《随笔集》共三卷。这里引用的话出自《随笔集》中的《雷蒙·塞邦赞》，原文是：“当我跟我的猫玩时，谁知道是它跟我消磨时间还是我跟它消磨时间？”

唉，但事实并非如此。”

她不再说话了。“你的问题得到回答了吗?”系主任问。提问者表情夸张地耸了耸肩，坐下了。

还要去参加宴会。半小时以后，院长在教员俱乐部设宴招待。起初约翰和诺玛并未在邀请之列。后来校方发现伊丽莎白·科斯特洛有儿子在阿波尔顿学院工作，约翰夫妇便被加入了邀请名单。约翰担心他们在宴会上会感到不自在。他们肯定是赴宴的人中最年轻，也是地位最低的。从另一方面来说，约翰觉得自己应该在场——也许那里需要他来缓解紧张气氛。

带着幸灾乐祸的心情，他急切地想看看校方如何为他母亲定菜单，这算得上是一个挑战。假如今天作讲演的名人是伊斯兰教士或犹太教拉比，不给他们上猪肉就行了。那么这一次，要顺从素食主义者的意愿，他们要给赴宴的人上干果馅炸饼吗?其他受邀请的贵客是否会整个晚上都烦躁不安，脑子里想念着熏牛肉三明治或冷鸡腿，一回家就狼吞虎咽一番呢?也许学院里的聪明人会要求奉上就属性而言模棱两可的鱼。鱼虽有脊骨，但它们不是既不呼吸空气也不为幼仔哺乳吗?

幸好他不必去为菜单操心。真正令他担心的是：在谈话的间歇，有人会提出被他称为“大麻烦”的问题：“科斯特洛女士，是什么使你成为素食主义者的?”这样他母亲便抖擞起精神，傲气十足地给对方

一个他和诺玛称之为“普卢塔克①式的回答”。回答完之后，就该轮到他单枪匹马去修补造成的损害了。

对该问题的回答出自普卢塔克论道德的文章。他母亲都能背得下来，而当儿子的只能复述出其中的一部分。“你问我为什么拒绝吃肉。让我大惊失色的倒是你竟能把动物的尸体放进嘴里。我简直不能相信你竟然咀嚼切碎的腐肉，吞咽死尸伤口里冒出的汁液，你不觉得这怪恶心的吗?”普卢塔克真是让人无言以对，光“汁液”一词就够人恶心半天的。搬出普卢塔克的话就等于下了战书，接下去会发生什么就难以预料了。

他真希望他母亲就没来这儿。再次见到她是不错，她有机会见见她的孙子、孙女确实很好，她受到赏识也是好事，但他正付出的代价和要是她的访问失败而使他继续付出的代价之高令他难以承受。为什么她就不能是个普通的老妇人，过普通老妇人的生活呢？要是她想要对动物敞开心扉，为何她不呆在家里，对她养的家猫敞开心扉呢?

他母亲坐在餐桌的中间，对面是院长加勒德。约翰跟她隔了两个座位，诺玛坐在餐桌的末端。有一个

①普卢塔克（约46—119后），罗马帝国时期著名的历史学家、散文作家。著有《希腊罗马名人比较列传》和《道德论丛》等。后面的引文出自《关于吃肉》。

座位空着，约翰心想那是谁的座位呢？

来自心理学系的鲁思·奥金，正向他母亲讲述对一只被当做人抚养的小黑猩猩进行的实验。当实验者要求它给照片分类时，它坚持要将自己的照片与人类（而不是与别的猿猴）放在一起。奥金说道："人们很容易对这个故事进行直接的解读，也就是说，它想让自己被视为我们中的一员。但作为科学家，必须对此谨慎对待。"

"哦，我同意，"约翰的母亲说，"在它看来，两堆照片并没有太明显的区别。比如它认为其中一类是可以自由行动的，而相对的另一类则一直被关起来。也许它想表达的意思是它更想与享有自由者为伍。"

"或者它可能就想讨好看守它的人，说他们很相像。"加勒德院长插话道。

"你不觉得对于动物来说，这有点马基雅维里主义①吗？"一个体态魁梧、金黄头发的人说。约翰叫不出他的名字。

约翰的母亲说："马基雅维里的同时代人都称呼他'狐狸马基雅维里'。"

"但这完全是另一回事——这里说的是寓言中动

① 马基雅维里主义指意大利政治家、思想家马基雅维里（1469—1527）提出的统治者为了达到目的可以不择手段的主张。他著有《君主论》。

物的品性。”体态魁梧的人表示不同意。

“你说的没错。”约翰的母亲说。

一切都进行得非常顺畅。他们的面前摆上了南瓜汤，对此没有一个人抱怨。约翰觉得自己可以放松了。

他猜对了，端上的菜中确实有鱼。两道主菜中的小菜可以有两种选择：一是红鲷鱼配小土豆，二是意大利细长面配烤茄子。加勒德和约翰一样，要了意大利面。实际上在他们十一人中只有三位要了鱼。

“宗教社团那么经常地以禁食的名义限制他们自己，这挺有趣。”加勒德说。

“是的。”约翰的母亲说。

“我的意思是，禁食规定的表述方式很有趣，比如应该说‘我们是不吃蛇的人’，而不是‘我们是吃蜥蜴的人’。总是我们不吃什么，而不是我们吃什么。”在担任行政职务之前，加勒德是一个政治学专家。

“这必定都跟洁净和不洁净有关，”旺德里奇说话了。尽管他的名字不像是英国人，但他确实是英国人，“洁净和不洁净的动物，洁净和不洁净的生活习惯。‘不洁净’可以用做非常简便的辨别手段，判定谁属于谁不属于，谁在内谁在外。”

“不洁净和羞耻感，”约翰也插话了，“动物没有羞耻感。”他挺惊讶地听到自己在说话。可干吗不说

呢？今晚过得挺顺当。

旺德里奇说："确实如此，动物不会把自己的排泄物遮掩起来，它们还在大庭广众之下做爱。我们认为它们没有羞耻感，这是它们与我们人类不同的地方。但基本的看法还是它们不洁净。动物有不良的习性，因此它们受到排斥。羞耻感造就了人，也就是对不洁净的羞耻感。亚当和夏娃，这个神话是开创性的。在那以前，我们都不过是一群动物。"

约翰以前从没听过旺德里奇说话，现在觉得他挺讨人喜欢，他那严肃认真、表述不顺畅的牛津风格很可爱。这与美国式的过分自信很不同。

"不过那不可能是机制的运行方式，"院长那举止优雅的妻子奥丽维娅·加勒德表示反对，"这太抽象了，太苍白无力了。我们人类不会去和动物做爱，这就是我们与它们的区别所在。一想到与它们做爱，我们就会起鸡皮疙瘩。从这个层面上说，所有的动物都是不洁净的。我们不与他们混同，我们使洁净与不洁净相区别。"

"可我们吃它们，"这是诺玛的声音，"我们确实与他们混同了。我们吞咽它们。我们将它们的肉变成自己的肉。因此这也不可能是机制的运行方式。有些种类的动物我们是不吃的。那些当然是不洁净的，并不是所有的动物都不洁净。"

当然她说得很对，却不合时宜。因为她错误地使

谈话又回到了他们面前的餐桌——回到了食物上面。

旺德里奇又说话了："希腊人感到屠宰动物有不对头的地方，便想出可以使之仪式化的招数。他们举行向神奉献牺牲的仪式，与诸神来一个利益分成，希望能借此保留剩余的肉食。'什一税'① 也有相同的寓意。为了你想要吃的肉，乞求诸神祝福，乞求诸神宣称它们是洁净的。"

"也许这就是诸神的起源，"约翰的母亲说，大家都沉默了，"也许我们创造了诸神，就是为了能把责任推到他们身上去。他们准许我们吃肉。他们准许我们与不洁净的动物玩耍。这不是我们的过错，责任在他们。我们只是他们的孩子。"

"你这么相信吗？"加勒德太太态度谨慎地问。

"上帝说过：凡活着的动物都可做你们的食物。"约翰的母亲引用了一句经文，"这很方便。上帝告诉我们这么做都 OK。"

大家又沉默了。别的人都在等待她继续往下说。说到底，他们花了钱，就想看她的表演。

"诺玛说得对，"她说，"问题是如何将我们与一般动物（不只是所谓不洁净的动物）划清界线。下令禁食某一种动物（比如猪等等）是很专横的。这

① 什一税：西方社会旧时的一种税制。征收居民十分之一的收入，用来维持当地教会神职人员的生计。

简直就是表明我们处于危险地带的信号。实际上就是一个雷区——饮食禁忌的雷区。禁忌是没有逻辑的，雷区也没有逻辑可言——根本不需要逻辑。除非你拥有一张神授的导餐图，否则无从猜测什么可以食用或何处你可以涉足。”

“但这只是从人类学角度说的，”诺玛在餐桌的末端表示不同意，“这并不能解释我们今天的行为。生活在现代社会的人们不再依据神明是否准许来决定饮食。如果我们吃猪肉而不吃狗肉，那只是我们从小培养出来的。伊丽莎白，你同意这一点吗？这只是我们的习俗之一。”

她使用“伊丽莎白”这个称呼显得够亲密的，约翰心想。可她想玩什么花招？她是否想把他母亲引入什么陷阱？

“憎恶是存在的，”他母亲说，“也许我们已经摆脱了神明，可我们摆脱不了憎恶。憎恶是宗教恐惧的变种。”

“憎恶并没有普遍性，”诺玛反驳道，“法国人吃青蛙。中国人什么都吃。中国人在饮食方面不存在什么憎恶。”

约翰的母亲不说话了。

“所以，也许问题只是你在家学到的是什么，你母亲告诉过你什么能吃什么不能吃。”

“什么是洁净的可以吃，什么是不洁净的不能

吃。”约翰的母亲喃喃道。

“也许是这样。”诺玛继续说。约翰心想，诺玛有点过头了，现在她开始主导话题，并且到了完全不适当的地步——“整个洁净与不洁净相对的概念有着一种完全不同的功能，也就是说，能使某些群体消极地自我界定为社会精英、被神选定的人。我们是戒掉了甲或乙或丙的人，借助于戒律的影响力，我们将自己划为上等人。比如，成为社会中的优等种姓。就像印度的婆罗门①。”

又是一片沉默。

“素食主义者不吃肉食，不过是饮食禁令的一种极端形式，”诺玛穷追不舍，“而宣布饮食禁令是界定自己为精英群体的一条捷径。由于其他人的用餐习惯不洁净，我们不能与他们一同吃喝。”

现在她实在是太过分了。可以感觉到周围一定程度的混乱，气氛有些紧张。幸好这道菜（红鲷鱼、意大利细长面）吃完了，女招待来到他们中间撤掉盘子。

“诺玛，你读过甘地②的自传吗？”约翰的母

---

① 婆罗门：梵文原意为神学的掌握者，印度教四个种姓的最高一级。

② 甘地（1869—1948），印度民族主义领袖。他是20世纪三大革命（反殖民主义、反种族歧视和非暴力主义）的促进者。他主张苦行和戒杀，信奉素食主义。

亲问。

“没读过。”

“甘地年轻时被派到英国去学法律。英国当然是一个以肉食著称的国家，英国人对此引以为豪。但甘地的母亲要儿子保证决不吃肉。她给他装了满满一箱子的食物带着路上吃。船在海上航行期间，他仅从餐桌上拿了一点面包，其他时候一直吃箱子里的食物。到了伦敦，他不得不花费很多时间去寻找能提供他那种饮食的住处和餐馆。他与英国人交往时也出现困难，因为他无法接受或回报别人的款待。直到他偶然地结交了英国社会的一些边缘分子——费边社①成员、信奉通神学②的人士等等，这时他才安下心来。在此之前，他只是一个与别人格格不入的法律系穷学生。”

“伊丽莎白，你想说明什么呢？”诺玛问，“这个故事要说明什么呢？”

“我想说的是，甘地的素食主义不可能被设想成具有多大的影响力。正是素食主义迫使他进入社会的

---

① 费边社：1883—1884年在英国伦敦成立的社会主义团体，其宗旨是在英国建立民主的社会主义国家。名称源自擅长缓进待机战术的古罗马将军费边·昆克塔托的名字。

② 通神学：倾向于神秘主义的西方宗教哲学。它具有悠久的历史，强调奥秘经验、秘传教义，着眼于超自然现象，在19和20世纪对宗教思想的发展有触发作用。

边缘地带。而他特有的天赋，表现在他将在边缘地带吸取的东西融合进了自己的政治哲学。”

“不管怎么说，”那个金黄头发的人插话了，“甘地不是一个最合适的例子。他并非忠实于素食主义的信念。他是素食主义者，就因为他对母亲作了保证。他也许遵守了他的承诺，但他感到懊悔和厌烦。”

“你不认为母亲会对孩子产生好的影响吗?”伊丽莎白·科斯特洛问。

餐桌上又沉默了片刻。这一次该轮到约翰——她的好儿子说话了。可他并没有说话。

“科斯特洛女士，可你自己的素食主义是出自道德方面的信念，是这样吗?”加勒德院长说，这话等于是火上浇油。

约翰的母亲回答：“不，我不认为是这样，它来自拯救我自己灵魂的愿望。”

现在大家真的都沉默不语了，只听到盘子的丁当声——女招待们给他们端上了烤阿拉斯加鱼。

“哦，我非常尊重这样一种生活方式。”加勒德说。

“我还穿着皮制的鞋，”约翰的母亲说，“我还挎着皮制的包。我是你的话就不会怀有太多的尊重。”

“要求始终如一未免太苛求了。我们当然是能够在吃肉和穿皮货之间看出区别的。”加勒德嘟哝道。

科斯特洛回答：“只是可憎的程度不同罢了。”

“我对基于尊重生命的行为准则也极为尊重，”系主任阿伦特第一次加入这场争论，“我愿意接受这样的观点，即饮食禁忌并非仅仅是习俗。我也可以接受这些禁忌是真正出于道德方面考虑的观点。但与此同时必须认为，我们整个的由关怀和信念构成的上层建筑，从动物本身来说是无法沟通的东西。你没法对一头肉牛说明你要饶了它的命，就像你也无法对一只虫子解释你不打算踩死它。在动物的一生中，事情是好是坏纯属偶然。因此当你好好想想的时候，会发现素食主义实行起来显得非常古怪，因为受益的一方并不知道它们受益了。而且就不存在它们知道自己受益的希望。因为它们生活在意识的真空之中。”

阿伦特收住了话头，这下轮到约翰的母亲说话了，但她只显出一脸的困惑，既苍老、疲惫又困惑。约翰向母亲探出身子，他说：“妈妈，这一天真够漫长的。也许该结束了吧。”

“是的，该结束了。”她说。

“你不想要点咖啡吗？”加勒德院长问。

“不要了，那只会让我睡不着。”她转向阿伦特说，“你提出了一个很好的观点。我们不会认可动物有意识。我们迄今都无法证明动物世界里存在什么自我。我所关心的是接下去要得出的结论：因为无法证明，所以动物就没有意识。这个‘所以’意味着什么呢？所以我们就可以随意地将它们用于我们的目

的？所以我们就可以随意杀死它们？为什么呢？我们所认定的意识形式有什么特别之处吗？竟使得杀死一个拥有意识的人就是犯罪，而杀死一头动物却免受惩罚。有的时候……”

“婴儿可不是这么回事。”旺德里奇插话了，大家都转过头看他，“婴儿没有自我意识，我们却认为杀死一个婴儿的罪行比杀死一个成年人更邪恶。”

“因此呢？”阿伦特问。

“因此所有有关意识和动物是否具有意识的争论都不过是烟幕而已。从根本上说，我们是在维护人类自己的利益。把人类的婴儿抬得高高的，而把小牛犊贬得低低的。科斯特洛女士，你是怎么想的？”

“我不知道自己是怎么想的，”伊丽莎白·科斯特洛说，“我常常搞不清楚什么是思考、什么是理解。我们对宇宙真的比动物有更好的理解？理解某个事物在我看来经常就像是在玩魔方。一旦你把所有的小方块都啪的拧到位了，说变就变，你一下子就明白了。你只有处于魔方之中才有实际的意义，不然的话……”

大家又沉默了。“我以为——”诺玛说话了；可就在这时约翰站了起来，她也因此住了口。

院长站了起来，其他人也纷纷起身。“科斯特洛女士，真是一次精彩的讲演，”院长说，“使人思想上获益良多。我们期待着你明天的讲演。”

诗人与动物

过了十一点，约翰的母亲回到屋里睡觉去了。约翰和诺玛在楼下清理孩子们弄乱的房间。清理完了他还要备明天的课。

“你打算明天去参加她的讨论会吗？”诺玛问。

“我得去。”

“谈什么内容？”

“谈的题目是‘诗人与动物’。由英语系主办，在一个上讨论课的教室里举行，我觉得他们不想要太多的听众。”

“真高兴总算有一个她熟悉的话题了。我发现她在进行哲理推究时显得相当吃力。”

“是吗？何以见得？”

“比如她发表的关于人的理性的看法。可能她想说的是理性认识的本质，想要说明基于理性的描述只是人类思维结构的结果；而动物有它们与自身思维结构相一致的描述，我们与它们言语不通，所以没法去了解。”

“这么说有什么问题吗？”

“约翰，这很幼稚。这种随意、浅薄的相对主义只能吸引那些本科的新生。要尊重所有动物的世界观，包括母牛的世界观、松鼠的世界观等等。到头来导致整个心智的瘫痪。你花费那么多时间去尊重这个

尊重那个，你就没有时间自己去思考了。”

“松鼠不具有世界观吗？”

“不错，松鼠确实具有世界观。它的世界观包含了橡树果、树木、天气、猫狗和汽车，还有异性松鼠。松鼠的世界观包含对这些现象如何互相作用、为了生存如何与这些现象打交道的认识。就这些，再没有什么了。这就是松鼠心目中的世界。”

“我们对此这么肯定吗？”

“我们这么肯定，是因为数百年对松鼠的观察，并没有使我们得出别的结论。如果在松鼠的内心还有别的什么，那么在可观察的行为中并没有表现出来。松鼠的头脑只为实用的目的而存在，结构非常简单。”

“所以笛卡儿说得对，动物只是生物学意义上的机械装置。”

“就广义而言是这样。你无法从理论上区分动物的头脑与模仿动物头脑的机器。”

“而人类不同吗？”

“约翰，我累了，你就别惹我了。人类发明了数学，制造了望远镜，他们进行计算，建造机器，摁一下按钮，砰的一声‘旅居者’号探测器就准确地按照预定计划登陆了火星。所以理性并非你母亲声称的仅是游戏。理性向我们提供真实世界的真实的知识。它受过检验，它发挥着作用。你是物理学家。你本该

知道这一切。”

“我同意，理性确实发挥着作用。但除了理性立场不是没有别的立场可寻吗？我们进行思考，然后发送火星探测器，这个过程与松鼠进行思考，然后冲出去抓取一枚坚果，两者不是有很多相似之处吗？我母亲不就是这个意思吗？”

“但这个立场根本就不可取！我知道这听起来很老套，可我还得说。除了理性之外不存在别的立场可以作为你的依据，供你发表关于理性的讲演和对理性进行评判。”

“除非有人持退出理性的立场。”

“那只是法国人爱鼓捣的非理性主义。只有那些从未见识过精神病院，从未见过真正失去理性的人的所作所为的家伙，才会鼓吹这类东西。”

“那么只有上帝是个例外。”

“如果上帝是理性的上帝，他就不是一个例外。理性的上帝不会站在理性之外。”

“诺玛，你真让我吃惊。你说起话来就像是老派的理性主义者。”

“你误解我了。那是你母亲选择的话题，那都是她用的术语。我只是作出回应。”

“没到场的客人是谁？”

“你是说那个空位子？它是给诗人斯特恩留着的。”

“你认为他没来是一种抗议？”

“我敢肯定是这样。她在提出‘大屠杀’这个话题之前本该多想想的。当时我能感觉到这在周围听众中激起了公愤。”

那个空位子确实是抗议的表示。第二天早晨，当约翰去学校上课时，他看到自己的邮箱里有一封信，上面写明是转交他母亲的。他上完课回家去接母亲时，将信交给了她。她很快读了一遍，随后叹了一口气，把信递给了儿子。“这人是谁?”她问。

“亚伯拉罕·斯特恩。一个诗人。我想他很受尊敬。他在这个学院已经好多年了。”

约翰开始读斯特恩这封手写的信。

亲爱的科斯特洛女士：

我昨天没有参加晚宴，望你见谅。我读过你的书，知道你是个严肃认真的人，所以我才信任你，认真地对待你讲演中说的话。

在我看来，你的讲演的核心似乎是进餐方面的问题。既然我们拒绝与奥斯维辛集中营的刽子手们一同进餐，那么我们怎么能继续与屠宰动物的人们一同进餐呢?

为了你自己的目的，你接过了常有人提起的一个类比：遭杀害的欧洲犹太人与被屠宰的牲口之间的类比。你说，犹太人死得像牲口，因而牲口死得像犹太人。我无法接受这样的文字游戏。

你误解了类比的性质；我甚至认为你是故意误解的，简直到了亵渎的地步。人被造得与上帝很相像，但上帝并不与人相像。可以说犹太人受到牲口那样的对待，但并不能接着就说牲口受到犹太人那样的对待。反向的说法侮辱了对死者的纪念，同时也太轻巧地利用了集中营的恐怖。

请原谅我的直率。你说你已老得没有时间浪费在细节上了，我也已经老了。

你忠实的

亚伯拉罕·斯特恩

约翰把母亲送到英语系主办讨论会的人们那里，然后去参加一个会议。会议拖拖拉拉开得很长，等到他赶到斯塔布斯大楼里的讨论会会场时，已经过了两点半了。

他进去时她母亲正在讲话。他赶紧在靠近门口的地方找个座位坐下。

“在那种诗歌里，”她说道，“动物象征了人的品性：狮子代表勇气，猫头鹰代表智慧，诸如此类。甚至在里尔克[①]的诗中，豹也是充当了替身。它被消融成

① 里尔克（1875—1926），重要的德裔奥地利诗人，作品有《杜伊诺哀歌》等。《豹》是里尔克二十七岁时的作品，被誉为“天才绝唱”。

一种围绕某个中心舞蹈的力量,一个来自物理学——基本粒子物理学的意象。里尔克并没有超越这一点。他只是超越豹本身,将它用做原子弹爆炸释放出来的那种力量的体现。但在诗中,那种力量并非受困于笼子的铁栏,而是受困于铁栏迫使豹所做出的行为:围着同一中心使意志趋于迟钝、麻痹的大踏步的慢跑。"

里尔克的豹?什么样的豹?约翰的迷惑一定是流露出来了,坐在他旁边的女孩将一页复印纸推到他的面前。上面有三首诗:里尔克的一首诗题为《豹》①,特德·休斯②的两首诗分别题为《美洲豹》③和《又见美洲豹》。他来不及读它们。

"休斯的写法与里尔克相反,"他母亲继续说,"他同样采用动物园里的场景,但麻木不仁的却是旁

---

① 《豹》:"它的目光因为经过这些铁栏,/变得这样疲倦,什么也把握不住。/它觉得,好像有千条铁栏,/千条的铁栏后便没有宇宙。强韧的步履迈出柔软的步容,/这步容在极小的圈中盘旋,/好像力的舞蹈围绕一个中心,/在中心一个伟大的意志昏眩。只有眸子的帘幕时而无声地/撩起——于是有一幅图象浸入,/浸入四肢的紧张的静寂——/这图象在心里化为乌有。"

② 特德·休斯(1930—1998),英国桂冠诗人。

③ 《美洲豹》:"……那个人像别人一样奔过这些地点,到达/人群围着的一只笼子跟前,犹如受到催眠,/仿佛儿童凝视梦幻,定神看那只发怒的美洲豹,/在它眼睛钻透短短的一段熔丝之后疾步走过囚笼的黑暗。并不厌倦——/眼睛满足于在火中变盲,/大脑中澎湃的血震聋耳朵——/它沿着栅栏跑圈,但对它笼子并不存在如同它的囚室对梦幻者一样。/他的大自由的荒野:/世界在它有力的大步下转动。/地平线从笼室地上移来。"

观的人群，诗人就在人群中，他出神地望着美洲豹，心怀恐惧，不能自持，他的感悟能力超出了自身的极限。美洲豹的形象不像里尔克的豹那么生硬。正相反，它的眼睛洞穿了空间的阴暗。那笼子对它来说并非现实之所在，它已身在别处。它身在别处，因为它的意识是能动的，而不是抽象的：其肌肉的伸展使它穿越了一个性质上相当不同于牛顿三维空间盒子的另一个空间——一个圆形的自我循环的空间。

“且不管把大动物关在笼子里这样的道德问题，休斯是在以自己的方式体验着另一种处世的感受。由于站在笼子前的体验似乎是属于梦幻般的体验，这种感受被包含在了集体无意识之中，因此这另一种感受对我们来说并非完全陌生。在这些诗歌中，我们并不是从豹的外表来了解它的，而是从它的跑动来了解它的。它的身体是跑动的身体，也可以说是生命之潮在它体内涌动。这些诗歌要求我们想像自己也处于跑动之中，留驻在豹的体内。

“我要强调一下，对休斯来说，问题并不在于留驻在他者的内心，而是留驻在他者的体内。这是我今天要提请你们注意的一种诗歌：这种诗歌并不试图在动物身上找到一种与动物无关的观点，而是要充当与它结合的记录。

“这种诗性结合的特别之处在于：不管这类结合的深度如何，对结合的对象来说一直是毫不相干的。

这些诗歌在这个方面不同于爱情诗，写爱情诗的用意是要打动爱的对象。

“并不是动物不在意我们对它们有何感受，而是当感受之潮在我们自己与动物之间流动，我们将感受之潮化作了词句时，我们就永久地将它从动物身上提取出来了。这样的话，这类诗歌就不同于爱情诗，它们不是奉献给所表现对象的礼物，它们完全从属于人类自身的营生，动物根本没有份额。我是否已回答你的问题了？”

又有别的人举起了手：一个高高的戴着眼镜的年轻人。他说，他对特德·休斯的诗歌不太了解，不过他最近听说休斯正在英国某个地方经营一个养羊的农场。休斯要么只是为了写诗而养羊（在场的听众发出一阵窃笑），要么像个真正的农场主那样为赚钱而养羊。“这与你昨天讲演时说的内容怎么一致得起来呢？昨天你似乎是非常反对为吃肉而杀动物的。”

“我没见过特德·休斯，”约翰的母亲回答，“所以我无法说出他属于哪一种农场主。不过让我试着从另一个层面回答你的问题。

“我没有理由认为休斯相信他对动物的关注是独一无二的。恰恰相反，我怀疑他把对动物的关注看做是一种回归，回归到我们遥远的祖先拥有的、而今天的人们已经失去的东西。他是用进化演变的词汇（而不是用历史学的词汇）来构想失去的东西的，但

这是另外的问题。据我的猜想，他相信自己看着动物的目光与旧石器时代的猎手们的目光非常相似。

“这使休斯进入了那些赞美原始生活、弃绝西方人热衷抽象思维的偏向的诗人行列。这个行列中有布莱克①、劳伦斯②，有美国的加里·斯奈德③或者鲁宾逊·杰弗斯④。还有热衷于打猎和斗牛时期的海明威。

“在我看来，斗牛似乎给我们提供了一个线索。他们表示，尽管是想尽办法要杀死野兽，但要把这一行为变成一场比赛、一个仪式，向对手的强大和勇敢表示敬意。在征服了它之后也把它吃掉，那是为了让它的力量和勇气进入你的体内。在杀死它之前，要无所畏惧地正视它，杀死它之后要感谢它，为它唱起

---

① 布莱克即威廉·布莱克（1757—1827），英国诗人。著有诗集《天真之歌》、《经验之歌》等。

② 劳伦斯即 D. H. 劳伦斯（1885—1930），20 世纪英国最独特和最有争议的作家之一。他在作品中揭示了人性中的本能力量，勇敢地探讨了两性关系的现实和意义，并辛辣地批判了现代工业社会。小说代表作有《虹》和《恋爱中的女人》，还著有诗集《鸟·兽·花》和论著《美国经典文学研究》。

③ 加里·斯奈德（1930— ），美国诗人，早年与避世运动有联系。从 60 年代末起，成为主张青年过集体生活和关心生态保护的重要发言人。

④ 鲁宾逊·杰弗斯（1887—1962），20 世纪最有争议的美国诗人之一。认为人事无常，仅上帝除外，人生不过是感情罗网中一场狂暴而可鄙的斗争。

颂歌。

“我们可以称之为原始主义。这种态度很容易受到批评和嘲笑。它具有很深的男子气概——男子汉的观念。这种态度在政治领域是不受信任的。但不管怎么说，它在某个伦理层面上仍然保留了某些引人入胜的东西。

“不过原始主义也是不实际的。你不能仅靠斗牛士或用弓箭武装起来的猎鹿人的努力来喂养 40 亿人口。我们人口增长太快，根本没有时间供我们去对所有充当我们食物的动物表示敬意。我们需要死亡工厂；我们需要动物养殖场。芝加哥向我们展示了上述方式，而纳粹正是从芝加哥的堆料场学会了如何处理死尸。

“还是让我们回过头来看休斯的诗吧。你说：尽管休斯带着原始主义者的标志，但他却是个屠夫，我怎么对待这样一个人呢？

“我的回答是：作家给我们的教益比他们意识到的要多。通过赋予美洲豹以象征意义，休斯向我们表明，借助于所谓‘诗的创造’这个融合了生命和意义的过程（这种融合的方式无论过去还是将来都无人能够解释），我们也能包容动物。他向我们表明如何将活生生的客体转化成我们的主观存在。当我们读关于美洲豹的诗时，当我们以后心情平静地回想到它的时候，在那瞬息之间我们就是美洲豹。它在我们体

内波动，它借用了我们的身体，它即我们。

“就是这么美妙。我所说的这一切，我想休斯本人不会不同意的。这很像是混合了萨满教①、灵魂出窍和休斯本人信奉的原形心理学②。换而言之，这是与动物面对面的原始体验、原始主义者的诗歌和为这种诗歌辩护的原始主义诗论。

“猎人们，还有那些我称之为生态学实践者的人们也会对这种诗歌感到欣慰。当休斯站在美洲豹的笼子前面时，他看着这一个体的美洲豹，内心却被这一个体的美洲豹的生命所占据。事情一定是这样的。一般意义上的美洲豹、亚种的美洲豹、有关美洲豹的概念，这些都无法打动他，因为我们无法体验抽象的东西。而休斯所写的诗是关于某个个体的美洲豹，是关于在这头美洲豹身上体现出的美洲豹的特性。就像后来他写的关于鲑鱼的绝妙诗篇，它们表现的鲑鱼是鲑鱼生命（鲑鱼的生命历程）的短暂的寄居者。因此，在具有诗性的生动和朴实的同时，这些诗歌中也保留了某些柏拉图主义的东西。

---

① 萨满教：因满—通古斯语族各部落的巫师称为“萨满”而得名，主要流行于亚洲和欧洲的极北部，具有明显的氏族部落宗教特点。

② 原形心理学：“原形”即原始模型，由瑞士心理学家 C. 荣格提出。他提出“共同的无意识”的原理，创立原形心理学。在他看来，人类的各式各样经验都通过遗传密码传递给后代。

“在生态学的想像中，鲑鱼、河里的水草和水里的虫子都在相互作用，与大地和气候共同跳着盛大、纷繁的舞蹈。这个整体的分量要超过各个部分的总和。在这场舞蹈中，每个有机体都扮演了角色：这些参与舞蹈的都扮演了多元化的角色，而不是扮演特定物种的角色。至于它们到底扮演什么角色，只要它们在自我更新，只要它们一直生存下去，我们就不必去关心了。

“我前面把这称为柏拉图主义，我还要再次这么说。我们的眼睛看着某一生物，可我们的内心关注的却是那种作为现实和物质体现的互相作用的系统。

“反过来说就不成立了。有一种生态哲学要求我们与其他生物平等相处，但它却要求助于一种理念来证明自己的正确，这种理念就是我们比任何其他活着的生物，鲑鱼也好，小昆虫也好，都要高一等级。这种理念（它反过来说就成了致命的歪曲）在生物中说到底只有人能够理解。每个活着的生物都为其自身——个体的生命而奋斗，通过奋斗拒绝接受那种贬低它们的重要性的理念。可当我们看到鲑鱼为自己的生存而奋斗时，我们会说，这种奋斗都是程序化的、早就注定的；我们会像阿奎那那样认为这是受自然的奴役的支配；我们会说，这种奋斗缺乏自我意识。

“动物们并不信奉生态学。连种族生物学家也不赞同这种观点，连种族生物学家也不说蚂蚁牺牲自己

的生命来确保种群生存下去。他们所说的稍有不同：蚂蚁死去，这种死亡所起的作用是确保种群生存下去。种群生活是通过个体行为而形成的一种力量，而个体是认识不到这一点的。在这个意义上，观念是天生的，蚂蚁照这种观念行事，正像计算机照程序运行。

"我们，也就是生态学实践者——很抱歉我的发言这样进行，可能有点跑题了，我马上就回到正题。我们这些实践者认识了世间更宏伟的生命之舞，因此我们在保持生命之舞不终止的前提下，能决定到底可以捕捞多少鳟鱼或者可以捕捉多少只美洲豹。唯一免受这种生杀大权支配的就是人类。为什么这样呢？因为人类是不同的。人类能认识这种舞蹈，而其他参舞者则无法认识。人类是一种理性的生物。"

在她发言的时候，约翰有点心不在焉。这套反生态学的理论，他以前听她说过。他心想：关于美洲豹的诗是不错，但你不会找来一群澳大利亚人，让他们围着一头羊站立，倾听它傻气的咩咩叫，创作关于它的诗歌。在整个争取动物权利的事业中，不就是这一点最遭人怀疑吗？所以这个事业要抓住忧郁的大猩猩、性感的美洲豹和人见人爱的大熊猫不放，而实际上这个事业最应该关心的对象是鸡和猪。但鸡和猪缺乏新闻价值，白鼠和对虾就更是如此了。

此时，昨天讲演时介绍他母亲的伊莱恩·马克斯

开始提问了："在昨天的讲演中你涉及了这样的问题：这种动物有理性吗？这种动物有语言吗？你对相关的各种标准提出了反对意见，认为这些标准用在了不可靠的信念之中，比如用来证明人类与灵长目动物之间确实存在区别，从而证明滥用动物资源的合情合理，实际上这种区别是缺乏真实的根据的。

"但事实上你能够驳斥这种推理，揭露其虚假的本性，恰恰意味着你对理性力量的某种程度的信奉，你用正确的理性去反对虚假的理性。

"允许我提到雷穆尔·格列佛的例子来具体说明我的问题。在《格列佛游记》中，斯威夫特①给了我们一个理性乌托邦的幻景，那是叫做'胡乙姆②'的地方。但结果表明，那个地方没有格列佛的立足之地，格列佛在斯威夫特笔下简直就是代表了我们——他的读者们。可我们中有谁愿意生活在'胡乙姆'呢？那里推行理性的素食主义，那里由理性的政府管理，那里对待爱情、婚姻和死亡的态度也是十足的理性。连一匹马都不愿意生活在这样一个完全受控制的极权主义社会中！我们更关注的问题是：完全受控制的社会会走向哪里呢？它要么彻底垮台，要么演变成

① 斯威夫特（1667—1745），英国杰出的讽刺作家，著有寓言小说《格列佛游记》。

② 胡乙姆：Houyhnhnms，《格列佛游记》中的理想国（一译"人马国"），也指那里居住的既严肃、理智又有高尚道德的马群。

军国主义，事实不正是这样吗？

“我的问题就是：当你要求我们不要进行种群剥削，不要对动物残酷无情时，你对人类是否并没抱多大期望？接受我们自身的人性不是更有人情味吗？即便这意味着皈依我们之中食肉的牙呼①。这样不会像格列佛那样，带着对自己无法到达的国度的渴望而寿终。格列佛找到的理由是：他的天性中没有食肉的牙呼的位置，可后者不也是人的一种天性吗？”

“很有趣的问题，”约翰的母亲回答，“我发现斯威夫特是引人入胜的作家。以《一个小小的建议》为例。不管什么时候，只要在如何理解一本书方面存在压倒性的共识，我就会警觉起来。关于《一个小小的建议》，一致的意见是斯威夫特所说的或好像要说的并非他的真实含义。他说或者好像要说：爱尔兰人的家庭可以靠为他们的英国主子生育供食用的婴儿来维持生计。但我们认为这不可能是他的真实用意，因为我们都知道杀死和吃掉婴儿是惨无人道的行径。不过，我们再认真想想的话，从某种意义上说，英国人让婴儿挨饿，就是在杀死婴儿。因此，认真想想的话，英国人的行为已经是惨无人道了。

“这或多或少属于正统的读法。可我问自己，为

---

① 牙呼：Yahoo，《格列佛游记》中的人形兽，既邪恶又丑陋。“胡乙姆”的仆役。

什么硬要把这种读法灌输给年轻读者呢？他们的老师说，你就应该这样来读斯威夫特的作品，没有别的读法。假如杀死和吃掉婴儿是惨无人道的，那么为什么杀死和吃掉小猪就不是惨无人道的？假如你想把斯威夫特当做一个诡异的讽刺作家，而不是一位笔头快的小册子作家，你就可以审视一下前提——有了这些前提，他的寓言就变得很容易领会。

“现在让我们来看《格列佛游记》。

“一方面存在牙呼，他们跟生肉、粪便气味联系在一起，还有我们过去常说的兽性。另一方面则存在胡乙姆，他们与青草、芳香气味以及感情的理性秩序联系在一起。格列佛处于两者之间，他很想成为胡乙姆，但他心里知道自己是牙呼。这一切都非常清楚。问题在于：我们该怎么看待上述这一切呢？《一个小小的建议》也存在同样的问题。

“一种意见认为：是马群赶走了格列佛，表面的理由是格列佛不符合他们的理性标准。而真正的理由是他的模样不像马，像别的东西——实际上就是一个乔装打扮的牙呼。于是，食肉的二足动物用来证明自己特殊地位的理性标准，同样也能被食草的四足动物所利用。

“我说的是理性标准。在我看来，《格列佛游记》似乎是在亚里士多德主义者的神——兽——人三分法中运作的。只要你试图将三种角色合并成两类（哪

些是兽？哪些是人？)，就弄不懂寓言的意思。胡乙姆们也没弄懂。胡乙姆们是友善、冷静、太阳神阿波罗似的神明。他们对格列佛所做的检验是：他是神还是兽？他们感觉这样检验很合适。直觉告诉我们并非如此。

"《格列佛游记》一直让我感到迷惑不解的地方(也许从殖民地以前时代的角度还说得通)，就是格列佛一直独自旅行。格列佛不断地到不为世人知晓的土地上进行探索性旅行，但他登岸时并没有像现实中那样由一队武装人员陪同；而且斯威夫特的书中也没有说到在格列佛开拓性工作之后通常出现的后续事件。这类后续事件包括：紧随其后的远征，远征使小人国或胡乙姆们居住的海岛沦为殖民地。

"我要问的问题是：要是格列佛带领一队远征军在登陆的时候，射杀几个对他们构成威胁的牙呼，然后再射杀一匹马，把它当做食物吃掉，那又会怎么样呢？对斯威夫特那有点太简洁、有点太不具体、有点太不具历史感的寓言，又会产生什么影响呢？这当然会使胡乙姆们大为震惊，说得清楚一些就是他们发现还存在位于诸神与野兽之间的第三个类别——也就是人，而他们以前的来客格列佛就是其中的一个；还有，如果说那些马代表了理性，那么人就代表了物质力量。

"顺便说一句，占领一个岛屿并杀死上面的居

民，当年奥德修斯①和他的同伴在色雷纳西亚岛上就是这样干的；他们把这个岛祭献给阿波罗，结果上述行为受到这位神无情的惩罚。换而言之，这个故事似乎返回了信仰的更古老的层面，在那个古老的时代，公牛被奉为神明，杀死和吃掉一位神会让诅咒降临到你头上。

"这样的话……原谅我回答得有点颠三倒四。不错，我们不是格列佛的那些马，我们不具有他们明洁、理性和坦然的美；正相反，我们是低于马科的灵长目动物，也被称作人。你说我们别无选择，只好接受这样的地位、这样的天性。那好吧，就让我们顺其自然吧。但也让我们将斯威夫特的寓言推向极致，并且承认：在历史上，这种对人的地位的认可不可避免地导致屠杀和奴役一个神性的物种或由神创造的其他生物，必定会由此使我们自身受到诅咒。"

下午三点十五分，离约翰的母亲活动安排中的最后一项还有两个小时。约翰带母亲沿着两边都是树木的小路去他的办公室。秋天残留的叶子也在纷纷坠落。

---

① 奥德修斯：古希腊神话传说中的英雄。他在特洛伊战争中献木马计，使希腊联军取得决定性胜利。回国途中历经艰险，十年后终于回到故乡与妻子团聚。

“妈妈，你真的相信上几次诗歌课就能使屠宰场关闭吗?”

“我并不这么相信。”

“那你为何要这么做呢？你说你对为了证明动物是否有灵魂而花言巧语、诡辩似的谈论动物已经厌倦了。可诗歌难道不是另一种花言巧语吗？比如在诗歌中赞美大型猫科动物的肌肉。你不认为这样侃侃而谈改变不了什么吗？在我看来，你想改变的行为过于触及本质了，简直就是基本要素，光靠这么谈来谈去是无能为力的。人类食肉正像美洲豹食肉那样，表明了人类生存真正的深层的东西。你不会想要一头美洲豹也改吃豆制品吧。”

“因为美洲豹不吃肉会死，而人类吃素食是没有任何问题的。”

“是的，人不吃肉不会死，但他们不想吃素。他们喜欢吃肉。这里面有点寻求返祖的满足。这是无情的事实。就像另一个无情的事实，即从某种意义上说，动物也是活该倒霉。它们并不想自救，你又何必要浪费时间试着去帮助它们呢？让它们自作自受吧。假如有人问我对我们所吃动物的一般态度，我会说：我轻视它们。我们虐待它们，是因为我们鄙视它们，因为它们根本不还手。”

“我并不反对你这么说，”他的母亲说，“人们抱怨我们像对待无生命的东西那样对待动物，但事实上

我们把它们当做战俘来对待。你知道动物园刚对外开放时，管理人员不得不对动物采取保护措施，使它们免遭观众的攻击吗？观众们觉得这些动物就像战俘那样，是供他们侮辱和虐待的。我们曾经发动对动物的战争，我们把这场战争称为打猎，而事实上战争和打猎是一回事。对这一点，亚里士多德认识得很清楚①。这场战争延续了数百万年。我们取得决定性的胜利也就是在几百年以前，那时我们发明了枪。只有在胜利变得确定无疑时，我们才有可能去培养同情心。不过我们的同情心显得软弱无力，在那下面则是更加原始的态度。战俘不属于我们的部落，我们可以对他们为所欲为：我们可以将他们祭献给诸神；我们可以割断他们的喉咙，挖出他们的心来，把他们扔到火里烧死。一到战俘身上，就没有法律可言了。"

"这就是你想要医治的人类的毛病？"

"约翰，我不知道我想要做什么。我只是不想坐在那里一声不吭。"

"这很好啊。不过人们一般不杀死战俘，而是把他们变成奴隶。"

"是的，我们俘虏的动物就这样都成了奴隶。它

① 亚里士多德说："战争的技艺是一种天然的获取性技艺，获取性技艺中包括打猎。这种技艺我们本该在野兽身上施展，但我们也在一些人身上施展，尽管那些人天性决定是要被统治的，但他们不愿顺从；这种战争从本质上讲是正当的。"（《政治学》）

们的工作就是为我们繁殖。连性行为也成了一种劳动。我们不憎恨它们，因为它们都不值得再憎恨了。就像你说的，我们鄙视它们。

“不过，有的动物依然受到我们的憎恨。比如老鼠。老鼠从未屈服，它们还要反击。它们在下水道里自己组成地下组织。它们不会赢，但它们也不会输。更不用说虫子和微生物了。它们还可能打败我们。它们自然要比我们活得长。”

约翰的母亲访问活动的最后一项将以辩论会的形式进行。她的对手将是参加昨天晚宴的那个体态魁梧、金黄头发的人。原来他是阿波尔顿学院的哲学教授托马斯·奥赫恩。

事先已经商定：奥赫恩将有三次机会提出自己的观点，约翰的母亲也有三次机会作答。由于奥赫恩出于礼貌提前将他发言的概要送给她看了，她已经大致知道他要说什么了。

“争取动物权利运动最让我不敢苟同的是，”奥赫恩开始说，“由于认识不清其历史本质，它有可能像人权运动那样，成为西方人又一次针对世界其他地方别样做法的十字军东征①，它宣称原本只属于自己

① 十字军东征：公元11世纪末到13世纪末，罗马教廷以夺回土耳其伊斯兰教徒占领的圣地耶路撒冷为号召而组织的远征。

的标准普遍适用于世界。”他进而简要描述了19世纪动物保护组织在英美两国的兴起。

“一说到人权，”他继续说，“其他类型的文化和其他的宗教传统可以理直气壮地回答，他们有他们自己的行为准则，他们看不出有任何理由必须去采用西方的行为准则。同样他们认为，他们在如何对待动物方面有他们自己的行为准则，他们看不出有任何理由要采用我们的行为准则——特别是我们的这种行为准则也不过是新近的发明。

“我们的讲演人在昨天的陈述中对笛卡儿非常苛刻。但笛卡儿并没有发明动物跟人类不属于同一等级的观点：他只是以一种新的方式使这种观点定了形。我们有义务以同情之心对待动物的观念（就像反对我们有义务这样做的观念），是新近才有的，非常的西方化，甚至可以说是非常具有盎格鲁—撒克逊人①的特点。只要我们坚持说，我们获得了其他文化传统认识不到的一种伦理的普遍性，并试图借助于宣传和经济压力强加到拥有其他文化传统的人们身上，那么我们就将遇到抵抗，而且这种抵抗是完全正当的。”

现在轮到约翰的母亲了。

“奥赫恩教授，你所表达的忧虑是实质性的，我

① 盎格鲁—撒克逊人：这一名词现指自公元5世纪起至诺曼人征服（1066年）时止移居并统治英格兰的日耳曼民族。

不敢肯定自己能对这些忧虑做出实质性的答复。你对历史的描述当然是正确的。善待动物成为一种社会行为准则，还只是新近的事情，也就是近一百五十年或者近二百年，而且只是在世界的部分地区。你将这个历史与人权的历史联系起来也是正确的，因为从历史的角度来说，对动物的关心是更广泛的慈善性质的关心的一个分支，人们更关心的是奴隶和儿童的命运。

“不过，善待动物的观念如今已传播得比你说的更广。这里的‘善待’是指这个词语所包含的全部意义，它承认我们都是同类，都具有同样的性情。举例来说，养宠物并不是西方的时尚。最早光顾南美洲的西方旅行家，见到那里聚居区里的人们与动物混杂地住在一起，感到不可思议。当然普天下的孩子们都把动物看做天然的伙伴。他们看不出人与动物有什么区别。他们必须通过教育才认清这种区别，正像他们也必须通过教育，接受杀死和吃掉动物是理所当然的事情。

“让我们回过头来看笛卡儿，我只想说他认识到的动物与人类之间存在的间隔，是他所掌握的信息不全的结果。在笛卡儿时代，科学家尚未认识大猩猩和较高等级的海洋动物，因此根本无法对动物不会思考的假设提出质疑。当然那个时代也没有揭示从较高等级的灵长目动物到类人猿的渐变过程的化石记录。应该指出的是，人在逐渐得势的进程中灭绝了类人猿。

"在我认可你有关西方文化骄傲自大这个主要观点的同时，我认为更应该由那些将动物生命工业化和动物肉体商品化的创业者们，率先出来承担后果。"

奥赫恩提出了他的第二个论点。"我在阅读科学文献时发现，"他说，"要想证明动物能够讲究策略地思考、持有普遍性的概念或使用符号进行交流，都是找不到足够的证据的。较高等的猿猴的最佳表现也比不上心智极其迟钝、有语言障碍的人的表现。假如真是这样的话，认为动物，甚至那些较高级的动物，完全属于另一个有自己的法律和伦理的王国，而不是置于这个灰心丧气的亚人类的地位，岂不是更加适当吗？有一种传统观点认为动物之所以不享有法定权利，是因为它们不是人，连胎儿这样的潜在的人（准人类）都不是，这种观点里岂不是也透着某种智慧吗？在制定对待动物的法规时，就像现在这样考虑我们如何实施和我们如何对待他们，岂不是比去论述动物们不会要求、坚持，甚至都不能理解的权利更有意义吗？"

该约翰的母亲说了："奥赫恩教授，要充分地回答你的问题，我没有那么多的时间，因为我首先要整个地质疑关于权利的问题，以及我们是如何得以拥有它们的。因此，允许我只就一个问题发表看法：致使你得出动物是低能儿结论的科学实验项目，完全是以人类中心论为理论基础进行的。它只看重动物是否能

从毫无想像力的迷宫中找到出口，却不管这样的事实——假如给动物设计迷宫的研究人员被用降落伞投入婆罗洲①的丛林，他们不到一个星期就饿死了。我还要对此作进一步说明。我作为一个人，要是我被告知这些实验中用来测试动物的标准，就是人类的标准，我会感到受了侮辱。那些实验本身就很弱智。设计实验的行为主义者声称，我们只有先创建了抽象模式，然后才能用现实来检验这些模式。多么荒唐的说法。我们自己和我们的心智都是在错综复杂的事物中产生认识的。标榜自己具有科学性的的行为主义从现实的复杂性中退缩了，这里面存在着自欺欺人的倾向。

"至于动物过于迟钝和愚笨、无法表达自己的看法，想一想前因后果吧，不正是有了那样的实验才有了这样的看法吗？阿尔伯特·加缪②在阿尔及利亚度过童年，他的祖母吩咐他去他家后院，从笼子里抓出一只母鸡。他照着做了，接着就看到她用菜刀剁掉了母鸡的头，为了不把地板弄脏，用一只碗接住鸡血。

"母鸡临死的叫声深深印在了孩子的脑海里，并

---

① 婆罗洲：世界大岛之一，位于马来半岛东南。岛上多山，大部地区有稠密雨林覆盖。

② 阿尔伯特·加缪（1913—1960），法国作家，出生于当时是法国殖民地的阿尔及利亚。1957年获诺贝尔文学奖。著有小说《局外人》、《鼠疫》，哲学论著《西绪福斯的神话》、《反抗的人》等。

经常在他的心头萦绕，促使他于1958年写文章对砍头这种处决方式进行了激烈的抨击。多少是由于他的责难，法国废止了死刑。那么，谁又能说母鸡不会表达自己呢?”

轮到奥赫恩了，“我得以相当审慎的态度来作下面的陈述，留意由此可能会引发的切切实实的联想。我不相信生命的意义对动物来说，像对人那么重大。当然动物面对死亡会本能地进行反抗，这与人类是一样的。但它们不像人类那样‘理解’死亡，或者正相反，像我们一样无法‘理解’死亡。面对死亡时，人的内心会出现想像力的崩溃，而这种想像力的崩溃（昨天的讲演倒是足以激发对死亡的想像力）是我们恐惧死亡的根源。而在动物的内心并不存在或不可能存在这种恐惧，因为动物根本无法理解也无从把握什么是灭亡，它们没有这样的意识。

“出于这个原因，我想提出这样的观点，即对于动物来说，死亡只是偶然发生的事情，对待死亡也许存在机体的反抗，却并不是一种灵魂的反叛。动物所处的进化阶段越低，这一点就越正确。对于一只昆虫，死亡只是保持身体机能运行的系统瘫痪，没有更多的意义。

“对于动物，死亡是生命的延续。只有那些非常富有想像力的人，当他们遭遇非常强烈的对死亡的恐惧感时，才会将这种恐惧感投射到其他生物（包括

动物）的身上。动物生存，然后死亡——事情就这么简单。因此将屠宰一只鸡的屠夫与杀死一个人的刽子手相等同是大错特错的。这两种事情是不可类比的。它们不属于同一个范畴，它们不在同一个层面。

“剩下来的就是残忍的问题。我要说，杀死动物是正当的，因为动物的生命对它们自己来说，不像我们人的生命对我们自己那么重要；按照老套的说法，这是因为动物不具有不朽的灵魂。从另一方面来说，我认为没有理由的残忍是不正当的。所以适当的做法应该是：我们倡导像对待人那样去对待动物，即便是在屠宰场里也应该如此。长期以来这是动物福利组织的目标之一，我对这些组织表示敬意。

“我最后想说的是动物权利运动中人们关注动物的性质，在我看来是非常抽象的。我要提前请大家原谅，我接下去要说的话可能有些刺耳。但我相信有说的必要。

“在我周围我看到有许多种爱动物的人，让我把他们分为两类。一类是猎人，他们尊重动物，是出于非常基本、不假思索的层面；他们花费许多时间去观察它们，跟踪它们；他们在杀了动物之后，品尝猎物的肉是他们的一大乐趣。另一类爱动物的人与动物没有多少接触，至少是与那些他们想着要去关怀的动物（比如家禽和家畜）很少接触，但他们却想要所有的动物都去过一种乌托邦的生活。他们都处于经济生活

的真空地带，大家都奇迹般的吃得饱饱，谁都无须去捕食别的动物。

“我要问，在这两类人中，谁更爱动物呢？

“正因为有关动物权利（包括其生存权）的鼓动性宣传太抽象了，我发现它不可信，最终也是无效的。其倡导者大谈我们与动物的共存共处，但说真的，它们该如何与我们共存共处呢？托马斯·阿奎那说人类与动物之间不可能存在友情，我倾向于同意这个观点。你既不可能与一个火星人深交，也不可能与一只蝙蝠为友，理由很简单，你与它们的共同点太少了。我们可能确实衷心希望与动物共存共处，但这与真正和它们一起生活不是一回事。这只是对伊甸园①的一种怀念。”

又轮到约翰的母亲说了。这是她最后一个发言机会。

“凡是说生命对动物不如对我们人类重要的人，都并不十分了解动物是如何为求生而搏斗的。动物毫无保留地将自己完全投身于这种搏斗。你说这种搏斗缺乏心智或想像力层面的恐惧感，这一点我同意。具有心智层面的恐惧感，并不是动物的典型特征。它们

① 伊甸园：据《圣经·旧约》，上帝创造了人类始祖亚当，并在东方伊甸建立一个园，把亚当安置在那里，还给亚当造了一个女人。后来两人违背神命，偷吃了禁果。上帝将他们逐出伊甸园。

的整个生存都体现在活生生的肉体中。

“要是我说服不了你，那是因为我这里用的言词缺乏使人深切感受动物整个生存的力量，无法使你认识动物生存的非抽象、非心智的本性。这就是我为何劝你去读那些将生动、惊人的生命转化为语言的诗人的作品；要是诗人没能打动你，我劝你到宰杀场的动物身边走一走，人们正用刺棒把它们赶下通向死亡的滑道。

“你说动物对死亡无所谓，因为它们根本不理解死亡。这让我想到在准备昨天的讲演时我读过的一位在大学任教的哲学家写的书。读他的见解真够令人沮丧的。这倒让我想到了一个相当斯威夫特式的回答。我对自己说，假如这是人类的哲学能够提供的最佳解答，我宁可去与胡乙姆国的马群为伍。

“那位哲学家问道：严格说来，我们能说小牛失去它的母亲吗？小牛能充分认识到母子关系的意义吗？小牛能充分认识到失去母亲的意义吗？小牛最终能充分认识它心怀的失落感就是失去母亲的感觉吗？

“小牛掌握不了‘存在’与‘失去’、‘自我’与‘他人’这些概念，由此得出结论，严格说来，小牛不能被说成是失去了什么。严格说来，要想失去什么，先得去上哲学课。这种哲学是什么东西？我要说，把它扔到一边吧。这种琐碎无用的辨别有什么好处呢？

“对我来说，那种说人与非人的区别要依据皮肤是白还是黑的哲学家，那种说人与非人的区别要依据是否知道主体与属性不同的哲学家，他们之间实在是同大于异。

“通常我对排外的姿态都保持警惕。我认识的一位知名哲学家，他声称自己简直都不想与吃肉的人探讨有关动物的哲学。我不能肯定自己是否也会走到这一步——坦白地说，我没有这样的勇气——但我必须说，我不会盼望着要与我刚才引用的书的作者见面。我尤其不想与这位先生一起进餐。

“那么我是否打算要与他一起讨论问题呢？这真是很难回答的问题。要一起讨论的话，只有在有共同立场的情况下才能进行。当敌对双方争论不休的时候，我们会说：‘让他们互相辩论吧，通过辩论可以弄清楚他们的分歧所在，这样就能使他们的观点接近一点。听起来他们可能没有共同之处，但至少他们都有理性。’

“不过，在现在这个场合，我不敢断言我与我的对手都有理性。当这种理性是用来支持整个悠久的哲学传统（这种哲学传统可以追溯到笛卡儿，再往前追溯，途经阿奎那和奥古斯丁，直到斯多葛派[1]和亚

① 斯多葛派：在古希腊和罗马时期兴盛起来的一种哲学思想，认为一切人共享一个共同的理性和服从一个共同的理念。

里士多德，我的对手属于这个哲学传统）的时候，我就不敢那样断言了。如果说我与他最后的共同立场就是理性，如果说这种理性将我与供食用的小牛分离开来，那么多谢了，拜托了，我找别人去谈吧。”

她的话显得刻薄，充满敌意和怨气。这是一个信号，系主任阿伦特感觉到了，只好宣布这场辩论结束。约翰·伯纳德可以肯定这不是阿伦特和他的委员会想要的。唉，他们应该在邀请他母亲之前先来问问他。他会劝他们别这样做。

已经过半夜了，约翰和诺玛躺在床上。他已经累坏了，明早六点他就得起床，开车送母亲去机场。可诺玛气呼呼的，还在说个没完：“这不过是饮食爱好问题，而在这个问题上也总想以势压人。我已经受够了，她一来这里就企图劝说人们（特别是孩子们）改变饮食习惯。还有那些荒唐的公开讲演！她想要把她那些禁忌发扬光大，去影响所有的人！”

约翰想睡觉，可他又不能完全背叛自己的母亲。“她这么做完全是出于真诚。”他嘟哝道。

“这跟真诚不真诚没有关系。她没有一点自我反省能力。正因为她对自己的动机不加反省，才显得那么真诚。疯子就很真诚。”

他叹了口气，随后就与妻子争了起来。他说：“在她厌恶吃肉与我们自己厌恶吃蜗牛或蝗虫之间，

我看不出有什么区别。我对我的动机也不加反省，而且对此根本不在意，我就是觉得那些玩意儿恶心。”

诺玛鼻子里哼了一声，“可你不会为不吃蜗牛而去进行公开演讲，为你的目的炮制伪哲学论点。你不会试图把个人的喜好变成公众的禁忌。”

“也许吧。可你就不能试着把她看做是传道士、社会改革者什么的，为什么偏要把她看做是一个怪人，想去哄骗众人接受她个人的爱好呢？”

“你愿意的话可以把她看做传教士。可你好好看看那些搞阴谋诡计的传教士，他们狂热地要把人类划分成被拯救的和受诅咒的。你想要你的母亲与这些人做伴吗？伊丽莎白·科斯特洛和她营造的‘方舟[①]第二’，连同她的狗啦猫啦狼啦，当然凡进入她的方舟的，都没有犯下吃肉的罪行。不用说还有疟疾病毒、狂犬病毒和HI病毒。上述这一切都是她想要拯救的，以便用它们重建她的‘辉煌新世界’。”

“诺玛，你别嚷嚷啊。”

“我没嚷嚷。要是她没在我背后想要损害我，没对孩子们讲那些可怜的小牛以及坏人如何虐待它们的故事，我会对她多尊敬一点的。我真烦透了，吃饭的

① 方舟：根据《圣经·旧约》，上帝降洪水以除灭世界上的一切生灵，义人挪亚奉神谕建造长方木柜形的大船，洪水泛滥时带全家和用来留种的各种动物躲进方舟，得以幸免。

时候桌上摆着鸡肉或金枪鱼肉，孩子们好像挺不情愿地只吃那么一点点，还问我：‘妈妈，这是小牛的肉吗？’简直就是强权的把戏。她那位伟大的英雄弗兰茨·卡夫卡就对他的家人玩同样的把戏。他拒绝吃这个，不愿吃那个，他说他宁可挨饿。不久，他家里的每个人都不敢在他面前吃东西，都挺内疚的，而他却舒心地感到自己挺有道德的①。这是病态的把戏，我可不想要孩子们对我玩这一套。”

“过不了几个小时她就走了，一切都会恢复正常的。”

“那好啊。替我向她道个别吧。那么早我起不来。”

七点钟时，太阳刚刚升起，他和母亲正在去往机场的路上。

“诺玛这个样子，我真抱歉，”他说，“她一直过度紧张。她现在这样的处境，很难要求她有同情心。我的情况可能也好不到哪里去。你这次来访时间太短了，我还来不及弄清楚你对动物的事情如此热心的

---

① “（卡夫卡）所要求的就是将一种古怪的饮食习惯制度化，他的饮食习惯与他的家庭‘惯常的’饮食习惯不同……卡夫卡的厌食不是为了减轻体重，而是为了仪式性地借饮食体现一种高傲的姿态，这是一种与他的家人沟通的方式，不过同时他仍要坚持他的独一无二、他的优越感和他的抵触情绪。”引自卡尔《弗兰茨·卡夫卡》。

原因。"

她看着车窗前面的雨刷来回摇动。她说："更准确地说是我没有告诉你原因，或者不敢告诉你原因。在我考虑措辞的时候，就感到不可容忍，仿佛那些词句都只配对枕头说，或者像弥达斯国王[①]的故事那样，对地上的一个洞穴说。"

"我不懂你的意思。你有什么不能说的？"

"我没说出口的是：我不再知道自己身在何处。表面上我与别人的交往非常顺利，与他们建立完全正常的关系。我问自己：这怎么可能呢？这些人都参与了一种人们早已司空见惯的罪行。这都是我幻想出来的？我肯定是疯了！可每天我都得到新的证据。那些嫌犯为我制造、展示和提供这样的证据。我说的是动物的尸体。人们花钱去买动物尸体的碎块。

"就好像我去拜访朋友，礼节性地对起居室里的灯夸奖几句，可他们却说：'是啊，这灯不错是吧。它是用波兰犹太人的皮制作的，我们发现，最好是用波兰犹太人中年轻少女的皮来制作。'然后我走进卫

① 弥达斯国王：古代传说中以愚蠢和贪欲而知名的国王。有一个故事说他曾在阿波罗和玛息阿进行比赛时作评判，因为他判玛息阿获胜，阿波罗使他头上长出两只驴耳朵。弥达斯用头巾把耳朵包起来，并要他的理发师发誓不把此事泄露给任何活着的人。理发师心里藏不住这个秘密，就把这事轻轻地对一个地穴讲了，从那里长出来的芦苇在微风吹过时，发出嗞嗞的声音，宣扬了这个秘密："弥达斯长着驴耳朵。"

生间，看到肥皂的包装上写着‘特雷布林卡出产——100% 人体硬脂酸脂’。我问自己，我是不是在做梦？这是什么样的房子？

“但我并没在做梦。从你的眼睛里，从诺玛的眼睛里，从孩子们的眼睛里，我看到的都是善意——人类善良的天性。于是我对自己说，放宽心吧，你是小题大做了。生活就是这样。所有其他的人都对生活屈服了，为何你就不能呢？为什么你就不能呢？”

她朝约翰转过脸来，脸上流满了泪水。约翰想：她想要什么呢？她是不是想要我为她回答她的问题？

此时他们还没有上高速公路。他把车开到路边，熄了火，把母亲搂到自己的怀里。他闻到了润肤霜和衰老的肉体的气味。“好啦好啦，”他在她耳边轻声说，“不要紧的。很快就都过去了。”

解读《动物的生命》

玛乔里·加伯

玛乔里·加伯：哈佛大学的英文教授，哈佛文学和文化研究中心主任。她是研究莎士比亚的专家和文化问题的评论家，著有7本书，包括最近出版的《狗之爱》（1996）和《文化征兆》。

"今晚我们在这儿，"他告诉听众说，"听一个讲演。"

——引自金斯莱·艾米斯《幸运的吉姆》①

由普林斯顿大学人类价值研究中心赞助的特纳系列讲座，今年安排的讲演主题特别关注清规戒律及其

① 金斯莱·艾米斯（1922— ），英国现代小说家和诗人，英国20世纪50年代中期"愤怒的青年"文学流派的代表人物之一。《幸运的吉姆》是他的处女作，1954年出版时立即成为畅销书，如今已列入经典作品的行列。小说主人公狄克逊是某大学的合同历史讲师，他处处碰壁，本来可以一显身手的演讲也以闹剧似的失败告终，他没有逃脱被解雇的命运，但几乎就在被赶出大学的同时，他又幸运地找到了别的工作。

引发的不满。针对小说家约翰·库切的两次讲座“哲学家与动物”和“诗人与动物”，四位学者写了解读的文章。这些学者受的是非常不同的学术思想规范（或业内规范）的熏陶，他们中有一位动物伦理学家、一位生物学家、一位宗教史专家和我这个文学评论家。

我们可能注意到，甚至在库切讲稿所描述的故事中，也有几个人物对清规戒律及其权限表示忧虑。我们得知学院的院长曾经是一个政治学专家。（那他“现在”又是什么身份呢?）当人们提到饮食法规这个话题时，诺玛嘲笑道：“这只是从人类学角度说的。”她是研究精神哲学的。而小说家伊丽莎白·科斯特洛同样排斥社会科学领域的某些实验，认为它们很弱智。

考虑到这些认识上的分歧，我觉得最好是运用我在其中受到熏陶的学术背景或我可能比较在行的那些方面的信条来提出一些问题。这样的信条涉及文学、精神分析学说、性别理论、文化研究和“莎士比亚”（近年来“莎士比亚”这个名字本身实际上就是一个信条）。这里摆出了我想到的一些问题。

● 形式和内容怎样才能一致起来?

这是从古到今无论哪个时代所有文学评论家的一个核心问题。而且鉴于小说家的技巧和精明的手法（我说的是约翰·库切，而不是伊丽莎白·科斯特

洛），这始终是值得研究的问题。

所以我的第一个问题是："这些讲座的形式怎样才能与内容一致起来？"

我的第二个问题受到精神分析学说的启发：

● 这些讲座的形式是怎么实施移换、抑制或抵赖的？什么在这里暗中起作用？

● 在库切的描述中，两性之间、家庭成员之间是什么样的关系？

这第三个问题属于性别与性的问题。为什么要用人类社会和文化世界典型的性三角（母亲—儿子—儿媳）来激活一场有关动物的争论呢？

这又把我引导到另一个问题，这个问题受到我自己最近对动物与人类的关系（我称之为"狗之爱"）感兴趣的驱使：

● 把重点放在动物身上是要告诉我们关于人的什么呢？

你会看到这在某种程度上是一种移换。而这种移换也扎根在了库切《动物的生命》的形式和内容之中，从对用大屠杀进行类比的关注到整个叙事框架的构成，这种移换都得到了体现。作品的叙事框架以约翰的母亲乘机抵达为开始，以她将要从机场离开和她那"衰老的肉体"为结束。即便她在飞行，她也在走向死亡。

最后一个问题，就这个场合而言也许是最关键

的——毕竟这是由人类价值研究中心赞助的讲座：

• 文学研究在今天的学术界和今天的世界要是有价值的话，那么它的价值何在？文学分析体现了人的价值吗？

在接下去的几页中，我将斗胆对上述范围广泛的问题逐个作非常简要的回答。

让我从我们听到的讲座中一个特定的时刻说起。由于经验可以告诉我真实的情况，讲稿中的这个时刻给我特别深的印象。这个时刻就是叙事者约翰·伯纳德——一个年轻的尚未转正的物理学和天文学教授，他想像去听他母亲第二次讲演的听众的情况。他对妻子说："由英语系主办，在一个上讨论课的教室里举行，我觉得他们不想要太多的听众。"作为大学英文系的成员，我马上就听出这个持怀疑态度的暗示，似乎文学题目的讲演吸引不了多少听众。（事实上，普林斯顿大学举行特纳系列讲座时，演讲大厅总是坐得满满的。）

科斯特洛评论道："作家给我们的教益比他们意识到的要多。"她表面上是在谈论诗人特德·休斯。她还说："我们读到的并不是他想写的。"她似乎谈论的是沃尔夫冈·克勒的论著《类人猿的智力》。但她也是在（还有什么比这更明显的吗？）谈论《动物

的生命》的作者。科斯特洛自己，就像《敌人》[1]的作者库切那样，是个知名作家，她重写了一部经典作品——乔伊斯的《尤利西斯》。

框架故事驾轻就熟地建立了起来。对库切的读者来说，小说化的形式是他们所熟悉的，也是他们乐于接受的形式。

> 身为小说家所建立的名声，是［她］应邀来阿波尔顿学院讲演的理由，她可以随便选择自己演讲的题目；演讲的赞助者们肯定更希望她谈谈她自己和她的小说，但既然可以自行选择话题，她就选择了她的 hobbyhorse（平时喜欢谈的），那就是动物。

这个框架故事很完美。连 hobbyhorse 这个词（它的意思既是无法摆脱的癖好，又是骑马的装束）也别有用意，它是象征意义和实际意义的结合，并在两次明显是虚张声势的讲演中显露了寓意。

与哲学教授奥赫恩的辩论，同特纳系列讲座的安排非常相像。事先已经散发了一篇文字稿：“由于奥赫恩出于礼貌提前将他发言的概要送给她看了，她已

---

① 《敌人》：库切于 1986 年由英国 Secker&Warburg 出版的长篇小说。

经大致知道他要说什么了。”确实是大致知道，因为已经有了一些增删——而增删的部分、这类不一致的痕迹和出现的种种巧合的情况，正是文学分析的用武之地。

在伊丽莎白·科斯特洛题为“哲学家与动物”的第一次讲演之后，她儿子认定事情非常古怪：“约翰心想：既是一个古怪的讲演，又有这么一个古怪的结尾，不合时宜，无的放矢。她不擅长论辩。她就不该来这儿。”作家这是要自我放弃吗？这是小说家答应在一个学术聚会地点讲演之后，事先写下的用于逃避的“例外条款”？是对想像中的可能出现的批评的一种古怪的抵抗方式？或者这是一种对前所未有的做法的解释——小说家对自己运用小说的框架来讲演的无言的申辩？

简而言之，这些讲演和现场解答（最初是在普林斯顿大学的演讲厅奉献给听众的）是人们期待中的、小说化的和特意安排的。一次讲演里套着一次讲演，一次解答里又套着一次解答。这种特意的安排采用什么策略呢？其中就有抑制的策略。

我承认自己总是特别喜欢超越正文的小说——关于小说的小说、将自己包容和建构在四面都是镜子的大厅里的小说，一种自我损毁的小说。因此当我认识到这两份讲稿属于现代文学最有造诣同时也受尽中伤

的类型——学院小说时，我心里特别激动。（在这里也许可以称作学院中篇小说。）

学院小说虽是我们时代文学作品的一个小的类别，却是光彩夺目的。我这里说“小”并没有贬低的意思：至少对于学究们，这是最能取悦他们的读物了。这个类型中公认的经典作品有金斯莱·艾米斯的《幸运的吉姆》和兰德尔·贾雷尔①的《学院小景》，两部小说碰巧都出版于1954年，分别在英国和美国出版。“幸运儿”吉姆·狄克逊遵从有正式职务、资历比他深的同事的指令，作他第一次（也许是最后一次）的公开讲演。凡读过吉姆·狄克逊“可爱时期的英格兰”那段描述的，都不会轻易忘掉。狄克逊说：“所谓可爱时期的英格兰，关键的一点就是，那大概是我国历史上最不可爱的时期。”

近些年我所偏爱的其他作品有戴维·洛奇②的《换位》（小说中尤福利亚学院的美国人莫里斯·扎普和鲁米奇大学的布里顿·菲利普·斯沃洛交换了职位和妻子）、罗伯特·伯纳德写谋杀的侦探小说《老山羊》（小说中喜欢自夸和脾气暴躁的英国学究访问

① 兰德尔·贾雷尔（1914—1965），美国诗人、小说家、评论家。唯一的一部长篇小说《学院小景》（1954）是一部尖锐的讽刺小说，描写类似他曾任教的萨拉·劳伦斯学院的一所进步女子学院。

② 戴维·洛奇（1935— ），英国当代著名学者型作家，著有小说《小世界》、《换位》、《美好的工作》等。

澳大利亚)，还有卡罗林·海尔布伦的《死在正式职位上》(小说中，在哈佛大学英文系获得正式职位的第一位女士过早地离开了人世)。这本《死在正式职位上》对我具有特殊的意义；在我自己于1981年到哈佛任教时，碰巧我是英文系第一位占据正式职位的女士，我收到好几册海尔布伦的那本小说。我乐意相信寄书的人是出于良好的愿望。

总的来说，学院小说这种与写谋杀的侦探小说相结合的倾向，其自身就是一种文化征兆。想一想多萝西·塞耶斯①的《炫丽之夜》、迈克尔·英尼斯②的《死在校长住宅》或罗莎蒙德·史密斯的《复仇女神》。这个类型作品常见的成分包括一个遭到围攻的或茫然不知所措的年轻教员，通常是来自人文学科的部系；一个爱夸耀的年长同事、一个健忘的学院院长；好几个别的教员，其中至少有一个人是德国式的名字，另一个带有怪异的欧洲人的口音，还有一两个挺面生的大学生。

库切的阿波尔顿学院坐落在沃尔瑟姆城，也许他是将威斯康星州阿波尔顿的劳伦斯大学与马萨诸塞州

① 多萝西·塞耶斯（1893—1957），英国女作家、学者，写过很多神秘侦探小说。

② 迈克尔·英尼斯（1906— ），英国小说家、文学评论家。除用真名出版几部长篇小说和一部短篇小说集之外，他还用笔名发表了许多侦探小说。

沃尔瑟姆的布兰代斯大学合二为一了。也许与它最相近的是诗人兰德尔·贾雷尔的本顿女子学院，后者在小说《学院小景》中得到了几乎没有任何虚构的、富有灵感的描写。在贾雷尔的《学院小景》中，一位很有才气却相当刻薄的女小说家，在这个学院教一年的文学创作课，她利用这个机会写一部揭秘性的学院小说。"格特鲁德感到学究式交谈的基调是小说家们无从知晓的；无论你说了小说家什么坏话，你都会因为那话而大受称赞。"于是格特鲁德付出极大的耐心来忍受与学院院长的谈话，这位院长坚持要对她谈论小说（"此时她正为写书搜集素材"）。这位院长还劝说一位驻院的画家（他画丛林和湿地里的野生动物）去揭示他喜欢的作家 D.H. 劳伦斯的身份。（"格特鲁德微笑着对这位画家说：'你比我想的要老。'"）就像在《动物的生命》里那样，年轻的教授和他的妻子充当人们常说的"聚焦装置"——通过他们我们看到事件的进展。

阿波尔顿学院英文系在斯塔布斯大楼的一个教室举行讨论会。尽管小说中没有告诉我们，但我们可以想像这幢大楼是以乔治·斯塔布斯的姓命名的，而这个人是专门画马、狗和饲养员的出色的画家。约翰·库切《动物的生命》的初稿充满了这类温和的玩笑，在后来的写作中，作者对其中有一些进行了删改。那

位举止优雅的院长夫人名叫奥丽维娅·加勒德，本来她叫雷尼·加勒德（与斯坦福大学某位搞比较文学的男士的名字相近）；系主任是男的，名叫阿伦特（与某位女哲学家的名字相近）。小说里有一位学者名叫伊莱恩·马克斯（普林斯顿大学人类价值研究中心所在的楼就叫路易斯·马克斯大楼），她的名字与伊莱恩·马克丝名字相近，后者是《现代法国女权主义》的译者，她没有在英文系任职，而是写女性题材小说的女权主义者——库切作品中有关伊莱恩·马克斯的描述也可以用在普林斯顿大学英文教授（前系主任）伊莱恩·肖沃特尔的头上。我会称这类东西为“学究式”玩笑，即便这个词并非始终都带有讽刺意味。库切是为了那些文学教授才加入这些东西的。

作为小说家，伊丽莎白·科斯特洛似乎没有时间去玩“学究式”的东西。她描述了斯里尼瓦萨·拉马努金短暂而痛苦的一生，说他在英国的剑桥“无法忍受那里的气候……和学术制度”，年仅三十三岁就死了。她讲述了卡夫卡有关被驯化了的红彼得的故事，红彼得表演他所掌握的“讲演大厅的礼仪和学究式言词”。她探究了学术界的极权主义——这在对斯威夫特《一个小小的建议》的“正统”阐释中得到体现，这种“正统”阐释“硬是被灌输给了年轻读者”。她直截了当地两次提到了她所谓的“学院哲

学家”，明显是带有怀疑口气的。

另外，库切两次讲座是富有同情心的。它们共同构成了学院小说的一个变体。称它为变体，关键的一点是它充满了怜悯，而不像一般学院小说那样充满了喜剧性。其效果在于争论的观点（关于动物权利、关于意识、关于死亡、关于家庭和关于学术界）并不体现作家本人的观点和权威观点。那些争论是由作品中的人物放入其中实施的，准确地说这些人物都是“学究”，他们的观点可以是有根有据的，也可以是无法自圆其说的：既过于情绪激烈，又过于空洞无物，都熟练地运用了辩论技巧和课堂里的夸张手法。若把“真诚”设想成一种价值，难以想像在教员之间的论辩中会存在这样的价值。我们不知道该相信谁说的话才好。

可为什么有关“动物的生命”的争论如此明显地表现为诗歌和哲学之间的争论？为什么尽管哲学不见得能大获全胜，却似乎很明显地占据优势？与库切的讲座风格接近的另一种类型的作品，当然是哲学对话。拿诗人与哲学家加以比较，最著名的是柏拉图，他的比较对诗人不利。另外，诗人约翰·济慈[1]曾在一封信中写道：诗歌“不像哲学那么美好——就如

① 约翰·济慈（1795—1821），19世纪英国杰出的诗人之一。

同老鹰不如真理那么美好”。我们无法准确地知道济慈是在赞美还是在说反话。

库切的第一次讲座题目为“哲学家与动物”，第二次题目为“诗人与动物”。可第二次讲座的大半（也就是伊丽莎白·科斯特洛在阿波尔顿学院全部“表演”的三分之一），谈论的内容却都是哲学或哲学家。其原因是她在光临英文系之后，参加了与哲学家托马斯·奥赫恩的一场辩论。（他是否有可能是动物诗人和哲学家维克尼·赫恩的亲戚？）

家庭中也是如此。在小说家伊丽莎白与哲学家诺玛之间，也存在一场相同的辩论。她们的争论究竟为了什么？在母亲和妻子之间存在什么样的结构关系？是要说明文学与哲学之间的关系？诺玛的抵抗表现在与婆婆的竞争上面，在作品快要结束的时候，“正常”一词体现了一种强烈的要求，要求恢复到没有这位名人婆婆在场的生活。（或者也许指的是没有文学的生活？）

那么约翰的母亲（这位名人）是否超脱出这场抗争呢？我认为她没能超脱出去。这位母亲参加英文系的讨论会时，约翰来晚了。当他走进会场时，她谈起本来属于他的话题——物理学，将这个话题与里尔克写豹的诗篇联系起来。事实上，约翰·伯纳德和他的妻子似乎并不是真的对动物感兴趣——即便他们想到狗长大以后会比狗小的时候更麻烦，他们对动物了

解得并不多。

阿波尔顿学院空前紧张的气氛，似乎是围绕弗洛伊德所谓“类比的诱惑性”引发的。这是直接触动人文科学、文学和文化研究命脉的问题。我列出了出现在这两次讲座中的修辞用语：donkey's years（很久，多年）、scapegoat（替罪羊）、close to the bone（快到极点了）、stew in their own juice（自作自受）、prick up my ears（侧耳倾听）、easy to digest（易消化的）、baby potatoes（小土豆）。肯定有不少遗漏的。“空洞的比喻”在这里表现得无以复加了。将人类与动物进行比较时是可以用语言哄骗的吗？是傲慢的表现吗？是一种虚假的意识形式？是一种亵渎？还是必要的表达方式？假如用文学术语来表述，这是对人本主义的挑战。

但还存在更重要的问题：提出某些最迫切的伦理和政治问题时，类比具有什么功能？在题为“诗人与动物”的讲座开头的地方，我们看到来自一位诗人的不事声张的怒气。这位诗人反对伊丽莎白·科斯特洛在欧洲犹太人的被谋杀与牛的被屠宰之间进行类比。他的观点是：“可以说犹太人受到牲口那样的对待，但并不能接着就说牲口受到犹太人那样的对待。反向的说法侮辱了对死者的纪念。”为了表示抗议，他没有参加为科斯特洛而设的晚宴。在“诗人与动

物”讲演的结尾处，伊丽莎白好像出于无奈，她自己又回到了大屠杀的恐怖意象。她向儿子承认有时候她认为食肉世界所有的人“都参与了一种人们早已司空见惯的罪行”。她想像自己在拜访朋友时称赞起居室里的一盏灯，朋友告诉她的却是：这灯罩是用波兰犹太女人的皮做的。

大屠杀是否能用于任何程度的类比（比如不像这个类比那样给人强烈的印象），一直是有争议的问题。许多人说，这个事件本身是超越类比的。但它平时仍被用于不很直接或比较间接的类比之中。下面一个例子就来自最近的流行文化。

儿童影片《小猪进城》是关于一只聪明而敏感的小猪的故事，它学会了放羊。

影片开始时是一个加工厂工棚的场景，这让人直接联想到德国表现主义影片，同时也唤醒了纳粹死亡集中营的幽灵。摄影机采用低角度拍摄，耀眼的灯光照见穿着长及膝盖的实验室服装的人们，他们的穿着让人想到纳粹冲锋队的胶布制服。这些人都拿着赶牛的刺棒。他们突然闯到一只正在喂奶的母猪和一群小猪跟前，把母猪赶进一辆卡车。影片的画外音嘲讽地说到猪的天堂，所有的猪都一定非常向往那个地方，因为凡是去了那里的猪，似乎都心满意足得不再回来了。突然喂奶机器的一只龙头像炸弹一样降临到剩下的小猪们中间。小猪们也被打上了屠宰的印记。只有

一胎中最小的猪巴贝幸存下来——甚至连它都是勉强逃脱了被制成排骨和火腿的厄运，在一个家庭农场中开始了新的生活。这是一个无关紧要的类比吗？这甚至都可以被看做是侮辱性的类比，因为猪毕竟是明显的“非犹太人”（意思是犹太人禁食猪肉）。当大屠杀被用于类比时，都必然是一个意味深长的挑战。

库切作品里的哲学家奥赫恩提到了另一个听起来挺有道理却令人反感的类比，在他把动物权利运动当作“西方”虚伪的宇宙神教拒绝加以接受时，他将动物的痛苦与人的痛苦进行了类比。19世纪兴起的动物保护协会，实际上就是由发起了反奴隶制和争取妇女选举权协会的社会活动家创立的。在美国，先是1863年的《解放宣言》[①]，接着是1865年的《第十三宪法修正案》[②]；一年以后，防止虐待动物美国协会成立。我们也可以在英国发现同样的进展模式，那些为废除奴隶制抗争的人士也是反对虐待动物运动的积极分子。安娜·休厄尔[③]于1877年出版了《黑美

---

① 《解放宣言》：1863年1月1日，美国总统亚伯拉罕·林肯发布的解放美国奴隶的法令。

② 《第十三宪法修正案》：宣布奴隶制在整个美国为非法的宪法修正案，1865年12月18日得到美国二十七州的批准，美国国务卿宣布该修正案通过。

③ 安娜·休厄尔（1820—1878），美国女作家，儿童文学名著《黑美人》（又译《黑骏马》）的作者。据说该书有助于取消使用缰绳的残酷做法。

人》，被美国人权协会主席乔治·安吉尔称颂为“马的《汤姆叔叔的小屋》①”。这种把一匹马称做黑美人的类比，毕竟有可能冒犯美国的黑人。再说将人类的痛苦与动物的痛苦加以比较，也许看起来有贬低人类之嫌。这是否也表现出类比的诱惑性呢？

不过，在库切的作品中把比喻性语言的危险性表现得最触目惊心的，也许是在提及社会生物学的时候，社会生物学被伊丽莎白·科斯特洛称作“人本生物学”。在理查德·莱沃廷、史蒂文·罗斯和莱昂·J. 卡明合著的《与我们基因不同》一书中，论证了社会生物学的谬误之一，就是对真正的本体使用比喻，并且忘掉（我们会称之为“移植”）比喻的来源。他们在这里特别引证了两个说法，这两个说法比社会生物学出现得早，却被该学科结合了进去：昆虫存在等级制度的看法和蚂蚁有“奴隶制”现象。

他们认为，这些看法从人类范畴转入了动物范畴。（这在语言学和文学领域称之为“逆序造词”，即从一个已经存在的词，经过对被错误地认作词缀的部分的删除，创造出一个新词。例如 laze，按照 haze——hazy 的形式，逆序造出 lazy 一词。）他们指

① 《汤姆叔叔的小屋》：美国女作家 H. B. 斯托夫人所著的一部流传甚广的反奴隶制小说，1851 年至 1852 年在杂志上发表，1852 年出版。

出："在社会生物学理论中存在一个逆向的词源学过程；先是人类的社会制度被比喻性地加在了动物身上，然后有关人类行为的解释又再度从动物那里获取，就仿佛是一种普遍现象的个例，就仿佛是独立地从别的物种那里发现的。蚂蚁女王（在它的性别被识别之前曾被称为国王）完全是遭监禁的、被强迫喂食的产卵机器，它与伊丽莎白一世[①]或叶卡捷琳娜二世[②]有什么相似之处吗？即使是政治上没有权力却极其富有的伊丽莎白二世[③]，她与蚂蚁女王有什么相似之处吗？"（与任何人有相似之处吗？）

以下是这几位作者针对他们所谓"虚假比喻"提出的论点——这个论点直接说到了原本属于文化领域的文献用语和分析用语的运用和滥用：

> 在社会生物学家从19世纪的昆虫学那里继承了蚁群中的王权和奴役的同时，他们还把虚假比喻用作他们自己的一种手段。侵略、战争、合作、家族关系、忠诚、害羞、强奸、欺骗、文

① 伊丽莎白一世：英格兰女王，1558—1603年在位，在她统治期间，英国稳步走向繁荣。

② 叶卡捷琳娜二世：俄国女皇，1762—1796年在位，在她的统治下，俄国确立了欧洲一流强国的地位。

③ 伊丽莎白二世：现在的英国女王，1952年2月6日继承其父乔治六世的王位，1953年6月2日加冕。

化，以上这些都被运用到了非人类的动物身上。此时人类的表现则被视为特殊的、也许是发展到更高程度的事例。

让我用一段引文来阐明这个论点。这段引文总是特别吸引我的注意，它出自E. O. 威尔逊的著作《社会生物学》（1975）。它是关于威尔逊称之为自然界的“相互利他主义”问题的。你会看到这段文字天衣无缝地融入了同义反复，是断章取义引证的显著事例，但它却被当作一个有关人类天性的确定无疑、永恒不变真相的诗化的定义（这个定义人们太熟悉了）：

（自然界的）选择会排斥有欺骗行为的个体，一旦这类行为随后对其生活产生不利的后果，由此生出的弊要超出一时获得的利。

那么E. O. 威尔逊如何证明这个论断呢？他引用了莎士比亚戏剧里的名句：

伊阿古在《奥赛罗》中表述了其实质：“好主帅，男人也罢，女人也罢，名誉是灵魂的最关

痛痒的宝贝。"①

在这里，莎士比亚的名句被断章取义地引用来等同于人的天性。竟然不管伊阿古说这句话时正在信口雌黄地骗人。

"妈妈，你真的相信上几次诗歌课就能使屠宰场关闭吗?"库切的人物约翰·伯纳德问。他母亲回答："我并不这么相信。"他继续问道："那你为何要这么做呢?"这确实是个问题。

W. H. 奥登②曾经写道，诗歌什么也干不了。可这是真的吗？这一点就毫无疑问？除了给人慰藉，除了运用类比，除了体现语言的艺术，诗歌还能提供什么？它的语言还能奉献什么？在这两次精彩的讲座中，我们以为约翰·库切是在谈论动物，这是可能的，不过他一直在问的真正的问题是："什么是文学的价值所在?"

彼得·辛格

彼得·辛格：莫纳希大学人类生物伦理学教授。他的著作有《动物解放》、《实用伦理学》、《扩大的

① 引自《奥赛罗》第三幕第三场。

② W. H. 奥登（1907—1973），美籍英国诗人，是继艾略特之后英美最重要的诗人。

圈子》和《生与死的反思》。1999年7月起，他担任普林斯顿大学人类价值研究中心生物伦理学教授。

内奥米下楼吃早饭时，她父亲已经坐在餐桌边了。尽管他的面前放了一碗麦片粥，但他的注意力却在桌上他手边的一份打字稿上面。对内奥米来说，这个场景中唯一不同寻常的是她父亲眉头紧锁的样子。她在自己的碗里倒进麦片，再加进豆奶没过麦片，从里面轻轻弹出一根悬挂的絮状物。她打破了沉默：

“让我猜吧……是那个研究生送来的论文，在转向哲学之前，他的专业是文化研究，我猜得对吗？”

“你没猜对。比你说的更糟糕，这不是那篇论文，那篇论文真的很有意思。可现在的问题对我来说更加严重。”

“怎么回事？”

“你知道下个月我要去普林斯顿大学吗？南非小说家J. M. 库切将要进行一次讲演，是关于哲学和动物的，我要对他的讲演作出回应。这就是他的讲演稿。除此之外，它的内容一点都不像讲演，它是一份小说形式的描述，说的是名叫科斯特洛的女小说家到一所美国大学演讲。”

“你是说他打算站在那里讲演，讲演的内容却是另一个人讲演的情况？真是后现代风格。”

“后现代和这有什么关系？”

"哎呀，爸爸，这十年你干吗去了？你知道鲍德里亚①吗？模仿的现实之类的货色，打破现实与表现之间的界限等等？尽一切可能玩弄和自身有关的命题！"

"就把我叫做老派人物吧，可我更喜欢让真相与虚构的东西明确分开。我想知道的就是：我该怎么回应这个呢？"

"这个虚构的科斯特洛关于动物又说了些什么呢？"

"她站在了正确的立场，毫无疑问是这样的。她是素食主义者。她指出某个著名的对猿猴心智的测试是多么片面，多么有局限性。有几段措辞非常激烈的段落将我们对动物的所作所为与大屠杀进行比较。"

"喔，非常敏感啊！我可不会把大多数人如今对动物的所作所为，与纳粹对我们祖父母辈的暴行相提并论。"

"我也不会这样做的。但比较不一定就是等同。伊萨克·巴谢维斯·辛格②笔下的一个人物将人类对

---

① 鲍德里亚即让·鲍德里亚（1929— ），法国后现代主义思想家。

② 伊萨克·巴谢维斯·辛格（1904—1991），美国犹太作家，1978年诺贝尔文学奖获得者。他的长篇小说深刻描写了美国和波兰的犹太人的生活。代表作有《卢布林的魔术师》、《庄园》、《傻瓜吉姆佩尔和其他故事》等。

动物的行为与纳粹对犹太人的行为进行比较。他不是要说这两种罪行是同等的邪恶，而是说两者都基于一个可能说得通的原则，即强者对那些受他们统治的人，可以爱干什么就干什么。”

“这只是一个特例，说明种族主义与你经常运用的物种学说之间存在相似点。库切有关大屠杀的比较就这些吗？”

“你是说科斯特洛吧。她还说到了一种处世方式，即许多人倾向于对自己偏爱的群体范围之外的其他人置若罔闻，我们逃避那些会给我们带来麻烦的事情，当邪恶的事情做下时，我们却扭头装作没看见。但我认为她会走得更远。在她的整篇讲演中，贯穿着有关人类与动物的一种更加激进的平等主义学说，我都觉得有点过分了。”

“一种更加激进的平等主义学说？”内奥米眉毛挑了一下，又加了点麦片，继续说，“你不是写过一本书，第一章的题目就叫‘所有动物都是平等的’？”

“我觉得你不会读这本书的。”

“我干吗需要读它呢？我成天从你那儿就知道得差不多了，我还有必要再读一次吗？不过我曾经读了第一章的第一页。”

“看我想的没错吧？不管怎么说，当我说所有的动物（我说的是有感知的动物）一律平等时，我的意思是他们在权益方面应该得到同等的考虑，不管那

些权益可能是什么，疼痛就是疼痛，不管感受疼痛的是什么物种，但我并不是说所有的动物享有同样的权益。物种的身份可以表明道德方面的意义。比如当夺命之罪发生时，我总是说能力不同，杀生之罪的含义也不同。”

“这是你的信念。小时候我常常产生疑问：家里房子着火的话，你到底是救我还是救马克斯。”

马克斯蜷缩在炉边的地毯上好像是睡着了，但它的名字一被提起，它就抬起头，期待地向四面张望。

彼得跪在狗的旁边，拍了拍它的脖子。“对不起，马克斯，你只好自己照顾自己了。你瞧，内奥米还小的时候，她就会产生疑问，想想我会救她还是救你，而你从不会担心这个是吧？内奥米长大以后总是喋喋不休地说她的未来。我可以肯定你不会去想明年夏天的事情，甚至都不去想下个星期你要做什么。”

“这有什么不同吗？”说话的是内奥米，而不是马克斯，她回应彼得刚才说的话。“那么在我大到可以考虑长大以后我要干什么之前呢？你会抛一枚硬币——正面的话我救内奥米，背面的话我救马克斯吗？”

“我不会这么做。你真够傻的，我是你的父亲，我当然要救我可爱的宝贝女儿。但问题是，正常人在能力方面要远远超过那些非人类的动物，其中有些能力在特定的情况下具有道德方面的意义。就说你吧，

你昨天因为要完成你的研究课题而一直干到半夜，这个研究课题你必须在下个月递交文章。这个题目早就激不起你的兴致了，可你要得到学分就得完成它，幸运点的话，可以用它找一个适合你的工作。你的整个生活是朝向未来的，其程度马克斯根本无法想像。这使你的得明显大于失，这也给任何人（不光是你父亲）一个客观理由，使得他们在家里房子着火时去救你而不是去救马克斯。”

“这不还是物种论者的论调吗？你的意思不是在说这些特性（有自觉意识、为将来打算等等）是人类所具有的，因此他们比别的任何动物都更有价值吗？马克斯的嗅觉可比我好。为什么这不能成为救它而不是救我的客观理由呢？”

“只要马克斯活着，它爱怎么用它的嗅觉就怎么用吧。可你认为该怎么宰杀动物呢？设想这是没有疼痛、未曾预见的宰杀，事先没有一点恐惧……”

内奥米打断了他的话：“这么说你不是在谈论真正发生在屠宰场里的情况。你简直要把人类造成动物死亡的绝大多数情况都排除在外了。这样的谈论变得纯粹是理论上的了。”

“并非纯粹是理论上的，让我把话说完。你告诉我吧：没有疼痛、未曾预见的宰杀怎么就是邪恶的呢？”

“这意味着失去一切。假如马克斯要被杀死，这

只狗就不会再有欢迎我回家、被带出去遛遛、啃骨头的快乐……"

"说得很对，对马克斯这一切都不再有了。但外面有足够多的种狗，它们为满足需求而养小狗。因此假如从它们那里抱另一只小狗来，就能多让一只狗生存下来，这样的话，狗的生存的所有那些美好的方面并不会有所减少。"

"你说的什么话?！我们会无疼痛地杀死马克斯，心安理得地抱回另一只小狗来取代它吗？我们能这样做吗？爸爸，真的，有时候你让哲学冲昏了头脑。过多的理性，感情就不够用了。那是可怕的想法。"

内奥米显得很悲伤，一直注意地听着他们谈话的马克斯，见她这样子就从地毯上直直地站起来，走到她的跟前，为了安慰她开始舔她赤着的脚。

"你知道我非常关心马克斯，所以就请把'你思考，所以你没了感觉'这一套扔到一边吧。我感觉，但我也思考自己的感觉。当人们说我们只该感觉时（科斯特洛在她的讲演中有好几次都接近这个观点了），我就会联想到戈林①，他说过：'我用我的血性来思考。'看看他干了些什么吧。不能把感觉当做道

① 戈林即赫尔曼·戈林（1893—1946），德国纳粹党主要领导人之一，纳粹警察国家的重要设计者之一，第三帝国建立空军、重新武装和战时经济的重要主持人。

德依据，感觉不可能不受理性的评判。让我回到刚才的话题吧。我的意思不是说假如马克斯被杀死并被另一只狗取代，一切都会美好如初。我们爱马克斯，对我们来说，它是无法取代的。可我问你的是：为何无疼痛杀生本身是邪恶的？我们的痛苦是杀生的一种‘副作用’，并不能当成事情本身就是邪恶的理由。我们别再拿马克斯当例子了，因为一提到它的名字似乎就会令它激动和使你苦恼。有人曾说过，猪应该感激大多数人不是犹太人，因为假如这个世界上都是犹太人，就不会再有猪了……”

内奥米又打断了他：“养殖场里猪的生活太悲惨了，关在屋子里，躺在硬邦邦、冷冰冰的水泥地上，它们不需要感激任何人，它们还是不要活着为好。”

“你很清楚我不是在为吃猪肉辩护，而只是想要讲清楚一个哲学观点。让我们设想猪过着快乐的生活，然后被无痛苦地杀死。一头快乐的猪被杀死，就会有一头新的猪得到养育，后者将过同样快乐的生活。这样的话，杀猪并不会减少这个世界上猪的快乐的总量。这样做有什么错吗？”

内奥米停顿了片刻，“你还是在以动物自己的需要为理由为杀死动物开脱。猪像狗一样聪明。马克斯盼望出去遛遛时，我能感觉得出来。即便它不会盘算下周它要做什么，但它会有短期内的需要和期望。我猜想猪也能这样。所以结束它们的生命是对它们犯下

的罪行，即便养育新的猪或狗也无法弥补这种罪行。”

彼得脸上浮现胜利的微笑：“哈，可你现在快承认我的论点了。我们的分歧仅在于猪和狗生存的真相问题，也许在这个问题上我都谈不上与你的看法相左。假如我姑且承认猪和狗在某种程度上具有自我意识，那么它们就能够思考将来的事情。这就为认为杀死它们从本质而言是罪过的想法提供了某种依据，不算是绝对的罪过，但也许是相当严重的罪过。那么还有其他动物哩，也许是鸡或者鱼，它们能感觉到疼痛，却没有自我意识或考虑将来的能力。对于这些动物，假如其他动物能取代它们和去过同样好的生活，你就找不出理由说无痛苦地杀死它们是罪过。”

内奥米已吃完了早饭，把马克斯从自己的脚边推开，穿上不是皮革做的道克·马可尼牌鞋子，和她父亲谈哲学，最后他总要转换成讲课时的腔调。不久她就能够远走高飞了。不过她不想太无礼，于是她问父亲：“库切不同意这个观点吧？”

“反正科斯特洛不同意。她谈到蝙蝠的生存和人的生存都是完整的生存，似乎要说蝙蝠和人的完整的生存，要比是做蝙蝠还是做人的问题更重要。”

“我能理解她的意思。当你杀死一只蝙蝠，你就剥夺了这只蝙蝠拥有的一切、它的整个生存。杀一个人也不过如此。”

“不错，可能是这个意思。要是我将剩下的豆奶倒进洗涤槽，我是倒空了一个容器；而要是我们外出时，我对那瓶你和你的朋友们喜欢喝的咖啡甜酒做同样的事情，我也不过是倒空一个容器。可你对倒掉咖啡甜酒更在乎。当什么东西被倒空时，其失去的价值由它处于完整状态时是什么东西来决定，因此人的生存价值就比蝙蝠生存的价值要高。”

内奥米轻声说：“哦，我没想到你会注意到咖啡甜酒。”可她父亲又拿起那份打字稿，翻动着纸页。“这也不算是太糟的观点。听听这个，科斯特洛在谈她完成的一本书，她认为自己是设身处地地进入了乔伊斯的玛丽恩·布卢姆这个角色，然后她说：要是我能设身处地地为实际上并不存在的人着想，那我就能设身处地地为一只蝙蝠、一头黑猩猩或者一个牡蛎的生存着想，我能与任何别的生物共享生命的基质。”

内奥米很高兴不再提咖啡甜酒了：“你不必以哲学家的眼光去看其中有什么问题。一个人物实际并不存在这个事实，并不妨碍你去想像这个人物。你可以想像某个和你很相像的人，或者很像你认识的某人的一个人。这时你就很容易设身处地地进入那个存在之中。可要是一只蝙蝠或一个牡蛎呢？谁知道会怎么样呢？假如这就是库切用来说明他那激进的平等主义的最佳论点，你不必费什么力气就能指出它是多么缺乏说服力。”

“可这些真是库切的论点吗？这才是关键——这正是我不知道该如何去回应这个所谓讲演的原因。这些论点是科斯特洛的。库切的虚构手段使他自己能与这些论点保持距离。而他的这个叫诺玛的人物，科斯特洛的儿媳，她很明显是完全反对科斯特洛所说的话，这真是绝妙的手段。科斯特洛可以轻率地批判运用理性，否决设立明确的原则或禁令的需要，不必让库切为此亲自出马。也许他对这些论点也像诺玛一样持有怀疑（这是非常正当的）。库切甚至都不必考虑这是否符合讲演的常规。当他注意到讲演扯得太远了，只需要让诺玛说科斯特洛扯得太远了！”

“手段太高明了。要回应这种讲演是不容易。可为什么你不尝试用同样的手段来回应呢？”

“我？这辈子我写过小说吗？”

温迪·唐尼格尔

温迪·唐尼格尔：毕业于拉德克利夫学院，在哈佛大学获博士学位，在牛津大学获哲学博士学位。现任美国芝加哥大学宗教史教授。她最近的著作有《寓意的蜘蛛：神话中的政治学和神学》，即将出版的有《寻求折中：古代希腊和印度的性和神话》。

要解读库切这个动人的作品，似乎需要像对待于巴巴的学术观点那样来进行一些归纳。不过我所能做

的是提供一些我所知的来自其他文化传统的论据，来支持我认为J. M. 库切的特纳讲座中所隐含的观点——假如没有歪曲的话，其论点不可避免地要将与动物的交流、对动物的同情和拒绝折磨动物（即便不必杜绝宰杀和食用）结合在一起。让我们就像库切那样，从食用方面开始吧。

怜悯动物与素食主义

托马斯·奥赫恩是伊丽莎白·科斯特洛的批评者之一，他在第二篇特纳讲座的讲稿中争辩说，以怜悯之心对待动物是“新近才有的，非常的西方化，甚至可以说是非常具有盎格鲁—撒克逊人的特点”，我们自欺欺人地想把这个观念强加于其他对此“茫然无知”的文化传统。伊丽莎白对他的观点提出的质疑太脆弱了——她提到其他地方的人养宠物，普天下的孩子们都爱动物。我要为非西方的宗教提供一个更有力的例子，尽管它可能还没有有力到大多数爱动物的人所希望的程度。

大约在公元前6世纪以后，大多数印度教徒、佛教徒和耆那教徒确实感到人不该吃动物，就像一般所认为的，部分是因为他们自己再生时将变成动物，但更是因为他们担心动物会在将来报复的。公元前9世

纪传下来的一篇《吠陀》①，讲述一个孩子去了“上面的世界”（即人死后要去的世界，轮回观念在这篇《吠陀》中还没有得到体现），看到一个人将另一个人劈成碎块并吃了下去，还有一个人“在吃一个发出尖叫的人”，另一个人“在吃无声地尖叫的一个人”。等他回到地面时，他父亲解释说：第一个人代表了曾经生活在这个世界上的人们，他们砍下树木用来烧火，第二类人为自己烹煮吼叫的动物，第三类人为自己烹煮稻米和大麦，所以它们的尖叫是无声的。

如今我们会认为这是极端的生态学思路——不仅禁止食用动物，还禁止用树木做燃料和食用蔬菜。（在20世纪，有一个印度教徒宣称他录下了胡萝卜被捆扎时和被切开时发出的尖叫。）可实际上这不是那篇《吠陀》所要表达的意思。当那个受惊的孩子问父亲“人怎么才能避免这种命运”时，他父亲告诉他，他只要在耗费燃料、吃动物肉和蔬菜之前先向神奉献祭品，就能轻易避免这种命运。这是将事情合理化的一个例子。当伊丽莎白与旺德里奇在第一份讲稿中争论时，这种将事情合理化的做法被归到了希腊人的身上：发明了诸神并将责任归咎于他们。

同一篇《吠陀》的其他部分对屠宰动物表达了一种遮遮掩掩的内疚，也许都可以称之为怜悯，尽管

① 《吠陀》：古印度各民族用梵文创作的颂神诗歌和宗教诗歌。

神话表面的意思是要为屠宰辩护：最初牛长着现在人类那样的皮，而人类长着现在的牛那样的皮；牛不能忍受高温、雨淋、苍蝇叮和蚊子咬，便请求人类与它们换一下皮；作为回报，它们说："你们可以吃我们，用我们的皮做衣服。"如此这般。献祭者要蒙上一张红牛皮，这样当他告别人世去另一个世界时，牛就不会吃他了；不然的话，它们会吃掉他。另一个减轻罪恶的通用方法（也就是藏在内心的怜悯）是宣称动物自愿要奉献自己。还有在另一种情况下则设法要让人们相信，动物并不是真的被杀死了。在公元前10世纪传下来的《梨俱吠陀》中，有关用马献祭的圣歌就是这样处理的。祭司对马说："经过了这一切你并不是真的死了，你也没有受到伤害，你快乐地在道路上继续驰骋。"

由印度教的律法典籍产生出大量我们现在所谓的"语汇"，来回避这个深藏的矛盾心理。这些典籍中最著名的是《摩奴法典》①，这部约完成于公元前2世纪的法典，则在素食者的态度与坚持献祭的立场之间徘徊：

非法杀死动物的人，那个动物身上有多少

① 《摩奴法典》：传统上被认为是最具有权威性的印度教法典。据传此法典出自印度神话中的人类始祖和立法者摩奴手笔。

毛，他就在以后历次出生中，经历同样数目的暴死。自存神（Self-existent）出自己意创造了万物以供祭祀；祭祀是此世万物增生的原因；因此，为祭祀而犯的杀生，不是杀生。以祭祀而结束生存的植物、家畜、树木、两栖动物和鸟类，转生到较高的地位。以特别仪式待客时，行祭时，献供于祖灵和诸神时，可以动物为牺牲；但在其他情况下则不然：这是摩奴的决定。①

在献祭场所以外，慷慨献出牛奶的母牛取代了必须屠宰供人食用的小牛的位置。印度教神话想像出从狩猎到养殖、从宰杀到挤奶、从血腥的祭祀到用蔬菜祭祀的变迁。

我们可以在伊丽莎白未曾引用的《格列佛游记》的一个段落中，看到这一论点的一个变体。当格列佛发现自己既不能像胡乙姆那样靠素食过活，也不能像可恶的牙呼那样食肉，他想出了一个解决的办法："我看到一头母牛从身旁走过，于是我指着它，表达了让我去给它挤奶的愿望。"格列佛就这样完全健康地生存了下来，他的食物是牛奶和用燕麦做的面包——用两种文明人的食物替代极端天然的生肉和青草。

① 《摩奴法典》第五卷第三十八至四十一节。

在这类印度教的神话中，身为动物中成员的人类食用“水果和植物的根”；而在佛教徒的版本中，他们什么也不吃（他们不再是真正的人），或者他们食用大地的产物——美味和营养的来源，有时称为大地奶牛。（伊丽莎白的儿子约翰在争论时插话提到的一个因素——羞耻感，在这里出现了：当人们开始贮藏从大地奶牛那里获得的食物时，他们建造房屋，既为了藏起食物，也为了遮掩他们新近显露的性欲；因为人们看到其他人交配就说：“怎么能像这样对待别人呢?”说着就对他们扔泥块。）这两个策略（一个是现实的，一个是异想天开的），给事实上分享着实实在在的动物（也就是吃肉）的人们，提供了可食用的自然的替代品。

但事情并没有那么简单。素食主义和怜悯动物并非完全一致。伊丽莎白·科斯特洛让我们清醒地想起在通常的情况下，绝大多数人吃肉却并不宰杀动物（占绝大多数的非素食主义者中很少有人自己每天去狩猎或屠宰），同样正常的情况也可能是：一个人杀生却不吃猎杀物，实在是一点都不吃。（受雇的杀手或士兵又怎么会去吃掉自己杀死的敌人呢?）实际上一位古印度的历史学家已经指出，素食主义和杀戮本来就是彼此排斥的：在印度文明的初始阶段，食肉的户主在战争期间，会通过弃绝肉食来让自己成为神圣的勇士。他们要么吃肉要么杀生。在后来的印度教

中，对吃肉和杀生的限制实行起来仍旧是不一致的，这样就在印度——这个通常法规在同样境况下因种姓而异的国度，形成了杀死一个贱民比杀死一个婆罗门要好，但吃掉一个婆罗门（假定遇见时已经死亡）比吃掉一个贱民（同样是已经死亡）要好的观念。这种不一致也留存于如今修正论者的经典和那种犹豫不决的矛盾心理（我们只好向经甘地改造过的素食主义让步），这也正是与诺玛争论的“金黄头发的男人”提出质疑的地方。

不过，关于人吃的任何动物都得遭某人杀死的逻辑假设，导致了素食主义的理想与对活着的动物的非暴力理想之间一种天然的联系。在再生观念和它所包含的内容（人类和动物都是同一个灵魂轮回系统中的组成部分）的强力支持下，上述理想在印度盛行开了。也就是：别去杀动物，因为它可能是你的祖母、你的孙子，或者就是你本人。

怜悯动物和对个人的拯救

但怜悯动物算不上南亚有关素食主义争论的主导因素。佛教徒和耆那教徒就像伊丽莎白·科斯特洛那样，更关注的实在是对个人的拯救，而不是对动物的关怀；他们戒除杀死和食用动物的行为，以确保他们自己的灵魂不受玷污（甚至就像诺玛怀有恶意却很正确地指出的，为了确保他们的身体不受社会的玷

污)。但在我看来，这个有关个人拯救的论点在西方人的谈话中，可能更经常被用来讨论世俗的问题。针对死刑，经常听到这样的论点：死刑应该被废止，并不是因为它对罪犯造成坏的作用，而是因为它对我们自己有害，身处杀人的群体对我们有害。那么，我们是否也可以论证说杀死动物来食用或将动物用于实验，对世界、对食物供应、对医学发展都是有害的；进而我们是否可以证明动物与我们一样感到痛苦，或者动物同样知道它们面临死亡。我们可以从南亚的经典中引出非常明智的论据，即我们知道它们将要死亡，所以在这种情况下杀死它们会对我们产生恶果。

设身处地怜悯动物

现在让我们转向再生的设想所隐含的论点：我们不得杀死动物和食用动物，因为它们和我们一样。在印度，这个论点来自别的途径：在再生理论出现之前，有关献祭的吠陀神话通过将人类与动物都包含在献祭的牺牲之列，从另一个方向消除人类与动物的间隔。梵语词 Pashu［与拉丁文词 pecus 同源，意思是牲口，在佩科斯·比尔（Pecos Bill）① 这个外号中的

① 佩科斯·比尔（Pecos Bill）：美国民间传说中得克萨斯州佩科斯河流域的一个牛仔英雄，在他身上夸张地体现了西部人的吃苦耐劳和价值观念。据说他由郊狼扶养长大成人，其坐骑是一头美洲狮，以响尾蛇作套马索。

Pecos 就是这个意思，或者指一无所有——没有牲口、没有面包、没有钱］指代用于献祭的和家里饲养的动物，我们养育这些动物直到屠宰它们，要么用于祭祀仪式，要么供人食用，或者两者兼而有之。这些动物是我们拥有的，我们用它们来衡量自己的贫富；它们和我们同属动物。Mriga 与动词“打猎”（margayati，从这个词也派生出名词 marga，意思是“一条小道或小径”）有关，指代我们猎获的任何动物，特别是鹿。可就像英语中“deer”（鹿）来自意指任何野生动物的德文词 Tier，是某一个时代存留在英文中的一个意思（莎士比亚使用的“small deer”这个短语就是取这个意思），在梵文中也是如此，这里作为例子的 mriga，在野生动物中特别指鹿，正像作为例子的 Pashu 指牛（或更准确地说是指公牛）；可同时 mriga 也是指代任何野生动物的一般性的词，用它与驯服的动物或 pashu 对比。Pashus 是用做牺牲的动物，不管它们是哪种动物，而 mrigas 则是猎获的动物。从这两个例子可以看出，古印度人是按照杀死动物的方式来给词下定义的。

吠陀和梵书经常列出五种基本的献祭动物或 pashu：公牛（这个词在梵文里也可以有“母牛”的意思）、马、山羊、公羊和人类（特别指男人）。较晚的吠陀传统则划清了人与动物的界线，即用于祭祀的只有动物；《摩奴法典》列出三个分开的群体：pa-

shus、mrigas 和人——尽管一个印度教的注释者把这解释成：人实际上是 pashus，这样分开来提是因为人特别卓越。后来的印度教学说仍想再度拉近人与动物之间的距离，不过这一次是把人和动物一起归入不可用于献祭的生物，与之相对的是蔬菜——始终是生物的另一类。

指出人类就像其他动物一样可用做祭祀的牺牲，还有指出人类和动物都不该被用做祭祀的牺牲，这两种非常不同的表述方式都表达了我们与动物属于同类的信念。因此，不杀动物和不吃动物的决心也遵循了这个信念，因为动物并非异类，食用动物就是一种同类相食。从另一方面来说，动物就像神灵一般与我们相异的信念，则让人们迟疑不决和最终创造出一种吃这些动物的理由——吃它们只是按照惯例行事，这样我们就对前一种信念予以同等分量的回击。人类（而不是动物）是按照神的形象创造出来的，这一点在西方经常被用作为虐待动物辩护的论据，但大多数的神话则假定是动物（而不是人）具有神的形象，这可能就是吃它们的一个理由。

我们与动物从某种本质上讲属于同类的信念，成为某些不朽的和广泛传播的神话传说的成因，比如关于某个有魔力的时代、地方或个人消除了人类与动物之间的界线。那种地方就像镜中的森林，那里的一切

都没有名字，爱丽丝可以搂着小鹿的脖子一起散步[1]。给安心生活在动物之中的人列一个名单，可以包括《吉尔伽美什史诗》[2] 中的野人恩奇杜，还有很多有神话色彩的孩童少年，他们在一群动物中被当作幼兽喂养长大，像罗慕路斯与雷穆斯[3]、森林王子莫格利和人猿泰山，再像佩科斯·比尔（一只美洲狮给他喂奶）和戴维·克罗克特[4]（在美洲狮中得到养育）。中世纪动物寓言的翻译者 T. H. 怀特，他想像魔术师默林对年轻的亚瑟王[5]的教育，是在蚂蚁、鹅、猫头鹰和獾中间进行的。这个传说非常不同于有关动物的神话，它想像出人与动物的另一种亲密关系［尽管两种亲密关系令人不自在地交织在与动物“躺在一起”（真的与动物睡在一起）的景象中］。库切作品中有一位举止优雅的院长夫人奥丽维娅·加勒德，她喜欢将人不与动物发生性关系视为人与动物的区分点，但在神话中，一般不用这一点来给动物的特

---

① 参见刘易斯·卡洛尔的儿童文学作品《爱丽丝镜中奇遇记》。

② 《吉尔伽美什史诗》：古代阿卡德语重要文学作品，描述闻名于美索不达米亚一带的英雄吉尔伽美什的事迹。

③ 罗慕路斯与雷穆斯：传说中罗马城建立者，这对孪生子受到一只母狼和一只啄木鸟的喂养。

④ 戴维·克罗克特（1786—1836），美国边疆开发者、政治家和传奇性人物。

⑤ 亚瑟王：出现在一组中世纪传奇故事中的不列颠国王，圆桌骑士团的首领。

征下定义。

人类与动物相处的理想状态，并不是野生动物在其中被驯服的状态（就像《生在自由地》中的母狮爱尔莎①或孤独的骑警②的那匹叫西尔弗的马）。理想的状态应是在其中人变成动物中的一员，或者更准确地说，人成为动物社会中的一分子，但他依然是一个人，就像芭芭拉·斯马茨③处于非人类的灵长目动物之中；神话中被收养的孩子最终必须回到人的世界。在人们设想的一种文化的演变过程中，我们变得十足有教养、用吃面包或喝牛奶来取代吃肉。与之相对应，在这里也体现一种自然化的过程，在其中我们变得十足的自然，吃动物所吃的东西（事实上动物的食物也包括别的动物）。

怜悯有意识的动物

印度教假定动物有轮回的灵魂和像我们一样的意识，虽然它们没有人类那样的语言，却能通过显示心灵存在的别的途径与我们交流。这当然不是意味着它

---

① 母狮爱尔莎：奥地利作家乔伊·亚当森《野生的爱尔莎》等三部儿童文学作品中的主人公。讲一只狮子与人相处的故事。

② 孤独的骑警：自20世纪30年代起，美国广播电视节目、书籍、电影中虚构的人物。

③ 芭芭拉·斯马茨：下一篇解读文章的作者，美国密歇根大学的心理学和人类学教授。

们与我们的所思所感完全契合；只不过它们也有所思所感。正像伊丽莎白所表示的，笛卡儿“我思故我在”的设想完全错了。

伊丽莎白对托马斯·内格尔那刺激人的问题“成为一只蝙蝠会是什么样子?”做了精彩的回答。内格尔之前非常遥远的时代，人们就已习惯用马的比喻来表述想像动物的内心时遇到的问题。古希腊哲学家色诺芬尼[①]说过：“假如牛和马或狮子有手，或者它们能用脚画画的话，马画出的神的形象也像马。”人类学家拉德克利夫－布朗[②]在与同事马克斯·格拉克曼[③]的谈话中，把詹姆斯·乔治·弗雷泽爵士[④]在《金枝》中的推理模式戏称为“假如我是一匹马”的论证方式。这个戏称出自中西部一个农夫的故事，这个农夫的马从放牧的围场跑丢了。那农夫走进围场，把一些青草放进嘴里嚼，他反复地嚼着，思考着：

---

① 色诺芬尼（约公元前560—约前478），希腊诗人、叙事诗作者，他还是宗教思想家和埃利亚哲学学派的著名先驱者。

② 拉德克利夫－布朗（1881—1955），20世纪英国重要的社会人类学家，曾提出一整套观点和论断，以用于简单社会的社会结构的研究。

③ 马克斯·格拉克曼（1911—1975），南非社会人类学家，以对政治人类学所作的贡献，尤其是对非洲诸部落的政治制度所作的分析而闻名。

④ 詹姆斯·乔治·弗雷泽爵士（1854—1941），英国人类学家、民俗学家和古典学者。他的论著《金枝》（1890）使他在人类学家中享有崇高声誉。

“现在假如我是一匹马，我会去哪儿呢？”

英国人类学家 E. E. 埃文斯－普里查德①在批评斯潘塞和泰勒②的内省心理学倾向时，警告那种试图想像如何才能感受“假如我是一匹马”的做法是徒劳无益的。不管这种警告功过如何，我倒是认为“假如我是一匹马”的幻想在与马打交道时是相当有用的（我跟伊丽莎白·科斯特洛一样讲求实际）。因为这是许多骑手（还有女骑手）虔诚的信念，他们能按照马的思路考虑问题。也许他们能够吧。假如那个农夫在嚼完青草之后，大步慢跑到比他养马的围场草更好的地方，发现他的马就在那里，也许他就已经像一匹马那样考虑问题了。从另一方面来说，他去围场时不必亲口去尝那青草；他不必像马那样去感觉。区分本体论的相对主义与道德的相对主义是有益的；你不必通过采用马的道德标准或饮食去认识一匹马。也许内格尔把马改成了蝙蝠，目的是使人与动物无法沟通的观点更具戏剧性，因为我们不喜爱蝙蝠；而这正好也是我的观点：我们能认识马是因为我们喜爱它们（用同义反复的说法，我们喜爱它们是因为我们

① E. E. 埃文斯－普里查德（1902—1973），英国著名社会人类学家，尤以非洲文化的调查研究而出名。

② 斯潘塞和泰勒：斯潘塞指约瑟夫·斯潘塞，泰勒指爱德华·伯内特·泰勒爵士（1832—1917），英国杰出的人类学家，公认的文化人类学的创始人。泰勒的名望主要来自《原始文化》一书。

能认识它们)。

尽管我们无法确切地知道，是否我们或别的什么人真的能够懂得马怎么想，但许多人都试图说服我们，他们已经做到了这一点。安娜·休厄尔的《黑美人》（有时被称为“马的汤姆叔叔的小屋”）(1877)、拉迪亚德·吉卜林[①]的《马耳他猫》(1898；“猫”实际上是一匹打马球用的矮种马）和列夫·托尔斯泰的《霍尔斯托梅尔》[②]（1894)，都是由马讲述的故事。(《霍尔斯托梅尔》非常逼真生动，使得马克西姆·高尔基对托尔斯泰发出惊叹："你前世一定是一匹马。")这种论据方式可能算不上好的人类学，却是好的生态学。它显现出对移情跳跃的信奉，康德的这种信念既伤害人，也伤害那些马。诗学（而不是比较神经病学）使我们认识到，库切事实上已经进入苏尔坦的头脑，去发现这个被捕获的猿猴思考时可能会想到的高层次问题（“他是怎么回事，他对我有了什么误解，竟使他以为将香蕉挂起来比直接扔在地上，我更容易拿到香蕉?”“家在哪里?我怎么才能回家呢?”)，自然而没有人造味儿，显然比“我如何能拿到香蕉?”要好多了。

---

① 拉迪亚德·吉卜林（1865—1936)，英国小说家、诗人，著有《吉姆》、《丛林故事》等。

② 《霍尔斯托梅尔》：副标题是“一匹马的故事”，托尔斯泰写于1865年的一个中篇小说。

我跟随库切将话题从动物的思想转到动物的感觉。有一个著名的道家寓言表达了这个意义：

> 庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰："鯈鱼出游从容，是鱼之乐也。"惠子曰："子非鱼，安知鱼之乐？"庄子曰："子非我，安知我不知鱼之乐？"惠子曰："我非子，固不知子矣；子固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣。"庄子曰："请循其本。子曰'汝安知鱼乐'云者，既已知吾知之而问我。我知之濠上也。"①

要想证明其他人不知动物的感觉，是谁也无法做到的。

尽管库切和伊丽莎白没有这样做，但你也可以争辩说动物自己是能懂得其他动物的感觉的，它们自身具有怜悯心。狗和马当然是这样，因为大家都知道当它们看到受伤的同类或相近物种时，它们会有很深的不安的反应。我们的同情既不会受到心理、能力，也不会受到身体的限制。伊丽莎白能感觉到一具尸体的感觉；被截肢者能体验失去的肢体（无形的、幻觉中的肢体）的疼痛。当然，要是我们有天分的话，也能体验并不长在身上的爪子、尾巴、马腿各部位的

① 引自《庄子·秋水》。

疼痛，以及鳍和鳞的疼痛。

怜悯有语言的动物

我认为，维特根斯坦[①]会对“假如我是一匹马”的态度表示怀疑，他认为：“假如一头狮子会说话，我们也不懂它的意思。”而我认为，语言正是怜悯心的源泉。我们不忍心去折磨（或吃掉）和我们交谈的人。当伊莱恩·斯卡利争论折磨剥夺言语问题时，从反面提出了这一点[②]；刘易斯·卡洛尔也持这个看法：红王后在把爱丽丝介绍给烤肉（“爱丽丝，这是羊肘子；羊肘子，这是爱丽丝”）之后命令道：“互相介绍认识之后，还去切人家一块肉，是不符合礼仪的。撤走肘子！”[③] 这种语言甚至都不必是黑猩猩的叹息，更不用说是海豚的啸叫了（或者是芭芭拉·斯马茨学会认读的灵长目动物的身体语言）；也许那只是眼睛里的不出声的语言。伊曼纽尔·莱文纳斯曾说过从别的动物脸上读出：别杀我。[④] 这是我们必须学会认读的语言，而这种语言是那些用利己主义的同

① 维特根斯坦（1889—1951），20世纪英语世界中哲学界的主要人物。他出版的经典性哲学著作有《逻辑哲学论》和《哲学研究》。

② 伊莱恩·斯卡利《受痛的身体：世界的形成和消失》，牛津大学出版社纽约1985年版。

③ 刘易斯·卡罗尔《爱丽丝镜中奇遇记》。

④ 伊曼纽尔·莱文纳斯《全体和无限：论外在性》（1979）。

义反复来为把动物当作东西对待辩护的人们拒绝接受的。伊丽莎白·科斯特洛说到动物拒绝说话，保持着无声的尊严。我不同意这样说，我认为：动物是说话的，而我们拒绝倾听它们，拒绝给予它们这样的尊严。

由于海豚不是鱼却样子像鱼，由于它们是动物却以多数动物不可能有的方式对我们说话，它们跨立在我们所属的哺乳类与鱼类之间界线的两边，因而这对我们有关什么是人的定义构成了威胁。这部分是因为有些人不愿把海豚发出的声音称作“言语”。事实上人们用来对海豚说话的语言，既不是海豚们互相之间交谈使用的语言，也不是我们用来互相交谈的语言——这是罗塞达碑[①]似的语言，一种哺乳类动物的世界语。而这作为一种语言，使我们与鱼类建立了联系。

人类处于野生动物之中的神话经常并没有告之那些人和动物吃什么，但这种神话总是告诉我们他们和动物如何设法互相说话，他们和动物如何设法不互相攻击（两个紧密相连的难题）。格列佛用手势语问那头母牛，表示要为它挤奶。是语言，而不是食物，使

① 罗塞达碑：1799年在尼罗河口的罗塞达城郊发现的埃及古碑，上刻埃及象形文、俗体文和希腊文三种文字。该碑的发现为译解古埃及象形文字提供了钥匙。

我们与动物截然分开，甚至在神话里都是如此。只有去说动物的语言，我们才真正能够认识这个问题——假如我们是鱼或马的话我们会如何思考和感觉。

结束语

伊丽莎白说："只要红彼得有一点意识，它就不会要孩子。"动物会这样想吗？它们想要不生育吗？我曾经遇见一位动物权利活动家。我和他一起进餐，在快乐地和他交上朋友之后，我对他谈起我养的狗和马，然后问他养什么宠物。他说他不养宠物，他认为在城市里养它们挺残忍。我开始为自己辩解说："我每天都带它们去公园，让它们与别的狗一起自由地奔跑好几个小时，我喂它们碎肉，等等等等。"但同时我不得不认识到在我不在的时候，它们的自由受到限制，这对它们构成了侵犯，诸如此类。我问："你会怎么做呢？"他的回答很简单：阉割所有现存的狗和猫，那么二十年以后这个世界上就不会再有狗和猫了。在他看来，就像古希腊的悲剧人物，全体动物的基本权利不可能实现了。我倒是觉得我们可以有更好的做法。

芭芭拉·斯马茨

芭芭拉·斯马茨：美国密歇根大学的心理学和人类学教授。《灵长目动物社会》一书的编者和《狒狒

的性和友情》的作者，她还撰写了多篇有关野生灵长目动物和海豚的学术论文。她从哈佛学院获得人类学文学士学位，在斯坦福大学医学院获得神经和生物行为科学博士学位。

在特纳讲座的第三次活动中，库切的主人公——小说家伊丽莎白·科斯特洛与哲学教授托马斯·奥赫恩辩论有关动物权利的问题。照奥赫恩的说法，“托马斯·阿奎那说人类与动物之间不可能存在友情，我倾向于同意这个观点。你既不可能与一个火星人深交，也不可能与一只蝙蝠为友，理由很简单，你与它们的共同点太少了。”尽管科斯特洛对奥赫恩的其他陈述提出了挑战，但她却对这个非常容易反驳的论点神秘地保持了沉默。而且科斯特洛（以及库切的其他人物）在谈到阿奎那时也不够成功，不过当我们认识到这是在一个表面化[①]地涉及我们与其他物种成员关系的故事之中，而且没有一个人物曾提到他们个人与某个动物的接触，他们在陈述时的失败就不足为奇了。科斯特洛的儿子的那段自言自语，是这种接触

① 我说“表面化”是因为库切的讲稿可以从许多方面来解读，本书中加伯的解读文章非常清楚地表明了这一点。不过，要想解释伊丽莎白·科斯特洛对哲学家托马斯·内格尔《成为一只蝙蝠会是什么样子?》一文作出的反应，凡库切写到动物的权利时，我首先都把这些有关动物和我们与动物的关系的内容当做库切所写的东西来对待。

最接近于成为可能的地方："要是她想要对动物敞开心扉，为何她不呆在家里，对她养的家猫敞开心扉呢?"因此我们只是间接地发现伊丽莎白·科斯特洛与动物生活在一起。在她充满激情的有关动物权利的议论中，没有一处提到完全可能（考虑到她年纪大了，独自生活，儿子又离得很远）与她最经常、也许还是最亲密地互相影响的个体动物。

为什么伊丽莎白·科斯特洛不提她与自己养的猫的关系，把这当作相关的认识以及对待其他动物态度的重要根据呢？也许她感到自己受到不该提及个人经验的依然强硬的学术禁忌的约束了？不过既然她对其他许多理性主义的禁忌表示了蔑视，这看起来不太可能。无论她（或者库切）是出于什么原因，不提真实生活中与动物的关系，是库切讲稿中有关动物权利的陈述中一个"惹眼的脱漏"。也许那里是科斯特洛（甚至可能是库切本人）害怕踏入的地域，我试图要做的就是弥补这个脱漏，不是通过正规的科学性的论述，而是就像伊丽莎白·科斯特洛所强调的那样，要让心来说话。用科斯特洛的话说，内心是"'同情'这种机能的居所，同情心使我们时常与别的存在分担忧愁。"作为真正能与别的存在分担忧愁的内心，它必须是具体的内心，为直接与另一个具体的内心相遇而存在。我曾以这种方式与"另一个"相会，不是一次或几次，而是在数年之中一直与像你我这样的

“个体”相伴，“这些个体”碰巧都不是人类。

这些非人类的个体包括非洲中部永远是湿漉漉、雾蒙蒙的山顶地区的大猩猩、坦桑尼亚西部炎热的岩石丘陵地区的黑猩猩、肯尼亚高地懒散闲逛在金色草原上的狒狒，还有鲨鱼湾①睡意蒙眬地滑行着穿过蔚蓝、清澈水面的海豚。在上述各种情况下，我幸运地以无趣也无害的同伴的身份被动物们所接受，被允许在它们中间行走，适度地被动物的手和鳍触摸，而我在大多数情况下却抑制自己不去触摸对方。

我以科学研究为借口混在了动物之中，而我在“实地考察”时的大多数行为确实是按照既定计划，要获得客观的、可供取样的关于动物生活的资料。结果表明，要在科学研究取得成绩，有必要尽可能多地与动物在一起、最大限度地集中注意力观察它们，并记录下它们行为的各个方面。以这样的方式，我的收获很大，所以我可以自信地当作科学发现来报告。可每当我的生存的一部分用来进行理性探索，我的生存的另一部分就需要专心于应付身体方面的挑战——我所处的境况中没有其他人或任何人创造的事物存在，我只好独自承受背上的重压。② 在我刚开始对狒狒展

---

① 鲨鱼湾：位于澳大利亚西部海岸外，那里是红鼻子海豚的研究地之一。

② 比起别的物种，我在研究狒狒方面花费了更多的时间，这也就意味着我集中精力在我与它们相处的体验。

开工作时，我遇到的主要问题是要学会在跟上狒狒群的同时，对有毒的蛇类、性情暴躁的水牛、带有攻击性的蜜蜂和能折断腿骨的野猪洞保持警惕。幸好这些挑战的严重程度随着时间的推移而减弱，这主要是因为我一路上都有这方面在行的向导陪伴。我说的向导也就是狒狒，它们能在一英里以外认出食肉动物，而对蛇类的接近似乎具有第六感觉。沉迷于狒狒们在这方面具有的比人类高超得多的知识，我行动起来就像一个谦卑的门徒，从大师们那里学会如何当一个非洲类人猿。

于是我就变成了动物，或者说我是在一定程度上重获祖先拥有的权利而成了动物，凭本能在这个世界上活动，感觉这个世界就像它原先的样子那般是我古老的家。在逐渐战胜了这个挑战之后，我又得面对另一个同样令人畏惧的事情：去理解狒狒的礼仪系统，并按照这套礼仪来做。狒狒的礼仪系统的异乎寻常和难以捉摸足以使艾米莉·波斯特①这样的礼仪学家望而却步。我不得不面对的事实是：我努力要使它们相信我只不过是一个孤立的观察者，我保持中立，它们可以忽略我的存在。尽管我是真诚的，但我的努力却都显得徒劳无功，狒狒们固执地进行了抵制。从一开

① 艾米莉·波斯特（1873—1960），美国作家、礼仪学家，著有《社交礼仪》（1922），为所谓的“美国风范”建立起一套标准。

始它们就明白我作为它们社会中的一员，在友情的要求和报答方面是无法达到它们的标准的。由于我是处于它们的世界，它们是游戏规则的制定者，因此我不得不去探索人与狒狒之间的互为主体性这个未知的领域。经过种种尝试，有时也犯下令我难堪的过失，我逐渐掌握了（至少是初步掌握了）狒狒的社交礼仪。有不少我是从观察中学到的，但学习最深的内容则要到我发现自己与狒狒享有共同生活的时候，因为此时狒狒们把我当作它们中的一员来对待。这样我就从个人的经历中学到：假如我转过脸去但同时站在那里不动，露出犬牙带着威胁冲过来的雄狒狒就会突然停止攻击。我开始熟悉群体中划定每个成员个体空间的看不见的界线，后来我又发现这样的空间可以依照不同的环境扩大或缩小。我让自己掌握了当年少的狒狒顽皮地做出求爱表示时的应对窍门——温和却又坚定地转过身去。就像那些上了年纪的雌性狒狒那样，我要表达的意思是：尽管我感觉到了它们的请求，但我有更重要的事情要做。在狒狒的社会里混迹了许多个月之后，我不再费神去想要做什么，而是几乎完全屈从于本能，我的行动不是无知的、条件反射性的，而是扎根于古代灵长目动物所具有的知识遗产之中。

以这种方式与狒狒一起生活，我发现了伊丽莎白·科斯特洛所说的做一个动物“充满了生存的力量”、充满了“欢乐”的真实含义。就像我们人类那

样，狒狒会发脾气，会感到饥饿，会感到害怕、疼痛和失落。但在我与它们相处的那些时候，我处于无我的状态，这本身似乎就是对在狒狒的领地当一个狒狒的欣然认可。青春期的雌狒狒对表情严肃的成年雄狒狒的问候是正式的、已成年的那种，它们以一个花哨的筋斗作为问候的结尾。高贵的“老妇人们”已不能引起雄性的注意，它们倒立着盯着某只雄狒狒看。灰白毛发的雄性走近因打斗而扭成一团的小狒狒，去挠它们的痒痒。年少的狒狒把大量时间花在完善动作的技巧上面——他们要从一根藤上荡起来，然后准确地落到母狒狒的头顶。从黎明到黄昏，森林里到处回响着狒狒声音不大、伴有呼吸声的轻笑声。

在凉爽的清晨时分，狒狒们努力要填饱自己的肚子，但随着气温的升高，它们变得更想找个特别有吸引力的地方好好歇一歇。在长满青苔的林间空地或内陆湖的白沙沿岸，它们一副陶醉样儿没羞没臊地仰面躺在地上，两脚高高抬起。时不时地都会有某个狒狒发出心满意足的长叹。时不时地它们会因对现有境况感到快活无比，而加入到众狒狒轻柔的哼唱中，那声音像柔和的波浪潺潺地遍及整个的狒狒群。在我早期的实地考察中，当时我还一心想着做出成绩，我认为狒狒们午睡是搜集有关谁躺在谁旁边的资料的难得机会。可到了后来，我开始躺在它们近旁了，再后来，我有时在它们还忙着吃东西的时候，就独自躺在旁边

了。有一次我睡着了，周围有100只正大嚼食物的狒狒。半个小时以后我才醒来，除了我，还有一只青春期的雄狒狒，它选定在我旁边打瞌睡，大概它见我睡得那么香就猜想我找到了一块特别适合休息的地方。我们在正午的阳光下惊愕地瞪着眼睛互相打量，然后它在前面引路，我们溜溜达达走了几英里回到了狒狒群。

这个狒狒群有140只狒狒，到后来我能认出它们每一个了，每一个都是很不相同的个体。每一个都有独特的步态，甚至在离得很远看不见它们的脸的时候，我也可以从步态认出它们谁是谁。每一只狒狒都有个性化的嗓音，身上都有独特的地方可供辨认；每一只的长相也与别的不同，还有各自偏爱的食物、喜欢的朋友和特别的嗜好。狄朵在受到不中意的求婚者追逐时，会赶紧把自己隐藏起来，然后钻进一个野猪洞，过一会儿就从洞里小心地朝外窥探，看看雄狒狒是否放弃了追逐。吕西斯忒拉忒喜欢偷偷走近骑在母狒狒背上的小狒狒，轻轻把小狒狒抓下来，当母狒狒转过头来看小狒狒为何啼哭时，吕西斯忒拉忒就装出专心致志吃青草的样子。雄狒狒中地位最高的阿皮埃，它会从远处仔细观察当地渔民的行动，等待最佳时机朝他们冲过去，飞身一跃跳过他们的头顶，落在晒鱼的架子上，抓取最大的鱼。渔民们还没弄清发生了什么事，它就已消失在森林之中了。

我也直接了解了狒狒的个性，因为每个狒狒与我打交道时的方式是有所不同的。遭遗弃的年轻狒狒西塞罗经常跟随我，安静地坐在离我不远的地方，好像有我在近旁它就能得到一点安慰。随和的雌狒狒莱达会走到离我很近的地方，我都能感觉到它的毛触到了我裸露的腿。处于青春期、异常活跃的雄狒狒达卡，它会直对着我大步走来，就站在我的面前，在抓住我的膝盖的同时目不转睛地盯着我的脸（正是由于达卡，我才学会了在心里慌乱的时候很好地保持外表的平静）。很显然，狒狒们也是把我当作一个个体来认识的。[①] 它们对我建立起的认识居然能够长久保持，我知道这一点是因为有一次我偶然走访了一个我七年前研究过的狒狒群。它们已有五年时间没有见到研究人员了，因此那些成年狒狒已很久没有与人近距离打交道的体验了，年轻的狒狒则根本就没有这方面的体验。跟我同行的一位科学家是这群狒狒不认识的，因此当我们徒步向它们走近时，我预料狒狒们会对我们

---

① 我对此做过一次试验，我让一位模样、身高和体形都差不多的女性朋友穿上我的野外考察服，让她戴上我那与众不同的帽子、太阳镜，携带双筒望远镜和笔记本。她从我的吉普车上走下来，走近那些狒狒。它们马上就起身离开，还紧张地回头张望，尽管她离它们还有几百米之遥。而在另一个场合，我离开了几天，回来时把我的长发剪得很短。离我最近的狒狒开始往远处跑，但随后它们就止步了，转过身来，谨慎地朝我看。我能看到它们一个接一个露出认出我的神情，它们放心了，恢复了它们平时的行为。

两个都保持高度的警惕。当我们离它们不足 100 码时，所有的年轻狒狒纷纷逃走，可成年的狒狒只是看看我们，继续在那里寻找食物。我请同行者呆在原地别动，我自己慢慢走近去，料想那些留下的狒狒随时都会起身逃离。令我大为惊愕的是，除了偶尔看看我，它们竟无视我的存在，后来我就像多年前所做的那样一直走到了它们中间。为了证明它们是在我面前、而不是在所有的白人面前显得轻松自在，① 我就请那位同伴走近它们，狒狒们立即跑开了。显然是它们认识我，其间虽有七年的间隔，但它们显然还像我离开的那天一样信任我。

虽然不能明确地说这就是友情，但信任毕竟是友情的一个重要组成部分。友情需要某种程度的共同性，要求某种付出和获取。由于就我从事的科学研究的性质而言，有必要减少我与狒狒们的相互影响，因此我很少有机会去探究与狒狒建立这种付出和获取关系的可能性。不过偶尔发生的事情暗示建立这样的关系是可能的，前提是：我与它们相处时头等重要的是要把它们视为与我们同一类型的社会性存在，而不是科学调查的对象。例如有一天，我把手搁在一块大岩

① 一般来说，狒狒们在白人面前要远比在非洲当地人面前显得轻松自在，其原因仅在于它们知道大多数白人是对它们没有威胁的研究人员，而它们遇到的大多数非洲当地人有时却要追捕它们。

石上，忽然我感到有什么在极轻柔地触动我的指尖。慢慢地转过身，我就与自己喜欢的一个小狒狒——瘦弱的达米恩面对面了。它专注地盯着我的眼睛，仿佛是要确定我没有因它的触摸而感到烦恼，然后它继续用食指细细地依次查看我的每个指甲盖。它这种仔细查看的特别动人之处，在于它是用形状非常相像的指头来查看我的手指，只不过它的手指又小又黑而已。在触摸完每个指甲之后，达米恩的手指也没有挪开，它盯着我看了好几秒钟。每次我们的目光相遇时，我都怀疑它是否也像我一样正在沉思我们的手指和指甲盖如此相像这一认识的意义。

我还有一次更加亲密的体验。那是在1978年，我有幸跟黛安·福塞[1]一起，与她研究了许多年的山野大猩猩群呆上一个星期。一天，我和她的一个组员外出，同行的还有一个不熟悉大猩猩的男性同事和一个年轻的非常了解大猩猩的男性研究人员。年纪较轻的成年雄猩猩迪吉特正大摇大摆地走来走去，拍打着胸脯在向领头的银背雄猩猩提出挑战。我那两个男性同伴被这种紧张气氛迷住了，可过了一会儿我受够了这种强壮雄性充沛精力的表演，我就走开了。在三十米开外的地方，我遇到了一个“养儿育女”的母猩

① 黛安·福塞（1932—1985），美国著名的灵长目动物学家，长期在非洲实地考察大猩猩的生存情况。

猩和小猩猩群体，它们也许是出于同样的原因才转移到了这个地方。我坐在它们附近，看着母猩猩吃食、小猩猩玩耍，享受无限安宁的时刻。这时我的目光与一个青春期的雌猩猩潘朵拉温和的目光相遇了。我一直看着它，向它默默地传送着友善之意。出乎我的意料，它站了起来，向我走来。它走到我面前止了步，让脸与我的眼睛齐高，它身子朝前倾，把它那又大又扁、皮肤起皱的鼻子贴到我的鼻子上。我想它是正对着我，因为我至今还清楚地记得它那暖融融、令人惬意的鼻息使我的眼镜片上起了雾，使我的眼前一片模糊。我没感到害怕，继续专注于我因它而感到的深深的爱意和敬意。也许它感觉到了我的态度，因为紧接着我感觉到它用猿猴那极长的手臂搂住了我，在那珍贵的几秒钟时间里，它把我抱在了它的怀里。然后它放开了我，又一次盯着我的眼睛看，就又回去嚼树叶了。假如你觉得这段描述难以置信，就去看看黛安·福塞为《美国国家地理杂志》做的山野大猩猩专辑，到里面找她与年轻的雌猩猩迪吉特脸对脸的情景。迪吉特就是那只炫耀雄性精力而迫使我逃离的大猩猩。

从非洲回来以后，没有非人类的伙伴我感到非常寂寞。是我的狗沙菲大大缓解了我的怀念。沙菲的样子很像狒狒，它给了我机会去体验一种超越物种界线的互为主体性。现在我把话题转向我与这只狗的关系，尽管很少有人能去非洲与狒狒生活在一起，但我

们中的大多数人还是有机会与另一个有智慧、社会性的物种建立某种联系，可能是一只狗、一只猫或其他种类的动物。

在我去非洲之前，我曾养过狗，可直到有了和狒狒相处的体验，我才对自己还有我所属文化的其他成员与“宠物”共处的形式提出质疑——这是一种相当受限的组织形式。“宠物”这个词意味着就生命力而言要比野生的同类削弱许多，“宠物”是长不大的、驯化的和有依赖性的。就连倾心爱宠物的人，他们的所作所为一般也基于对动物能力及与它们可能建立何种关系的狭隘的假设之上。虽说我有长期与宠物相处的体验，也精通动物的行为，可直到与狒狒面对面时，我才真正认识到了这一点。

我是从动物收容所里救出沙菲的，当时这只雌狗八个月大。它作为没有项圈、没有来历的流浪狗被关进了收容所。它徘徊于幼年与成年的界线的两边，已成熟到能有意识地集中注意力，但在行为举止方面和玩耍的时候还完全保留了小狗的样子。从与它第一次见面的那一刻起，我就感觉到它与我研究的那些狒狒们一样，是天生具有才智的野生动物[1]。出于对它的

---

[1] 它的脸长得很像乌黑发亮的大灰狼，我的这种直觉无疑是由此引发的，它作为狗的特征只是表现在它那超常大的直立的耳朵上面。

才智的高度尊重，我认为没有必要去“训练”它。正相反，凡重要的事情我都用英语跟它讨论，按照特定的场合一遍又一遍重复相应的词句，以增进它学习我的语言的能力。它能理解（意思是能作出适当的反应）许多英语词句，它反过来也耐心地教我理解它的身体语言（它极少用声音进行交流）。有的狗想出去时就大叫，沙非却是眼睛盯着门看，即便它所在的地方离门很远也是如此，然后转过头看我（我很快就知道它的意思了）。假如我们一起出去散步，而我的心思过分专注于与别人谈话时，它就会用鼻子轻轻蹭我膝盖后面腿部的敏感部位，使我重新注意到它。在我写这一段文字时，它离开了已经睡了好一阵的地方，跑过来用鼻子轻轻戳我的胳膊肘，以此表示想要跟我交流的愿望。每当我带着同样的愿望接近它时，它几乎总是自愿停下它在做的事情来陪伴我，我也这样来对待它。我停下打字，迎着它的目光，叫它的名字，用我的嘴唇轻轻摩擦它的头顶，显然它对这短暂的接触很满意，它走开了，一两个小时都不会来打扰我，尤其在我写作的时候它显得特别有自制力。

通过这样的接触，我对它与我交流时的敏感和文雅产生了由衷的感激，我也试着以同样的方式回应它，把声音压得低低的，尽可能轻柔地触摸它，甚至在单方或者双方情绪非常激烈的情况下也是如此。情绪激烈的情况是免不了的，因为狗生活在人类主导的

世界，它们可能不理解由此给它们带来的危险（比如汽车），以及无视它们本能的禁令（比如不准吃松鼠或不得追赶鹿）。举一个例子，它刚来我这儿不久，我们见到大约一百码开外的地方，有几头鹿在一块开阔地上吃草。它们几乎都站着不动，可沙菲显然是闻到了它们的气味。一头雌鹿抬起头朝我们这里看。沙菲对鹿的这个动作作出了反应，它腾地冲了出去（我没有给它系皮带）。我没有提高嗓门，而是低低说了一句："不，沙菲，别去追它。"令我吃惊的是，它竟然停止了追赶。我由此学到了我不必大声喊叫或惩罚它，就能向它传达禁令。后来我又认识到对沙菲来说规则并不是绝对的。在某些情况下，它可以接近猫（比如碰上一只习惯与狗交往的猫），但在更多的情况下，它不能这样做。要是我注意到附近有一只猫，在我打开车门让沙菲下车之前（或者松开它的皮带时），我要么说一声"No cats"（别去碰猫），要么说一句"可以去问候那只猫"。假如我说的是前一句话，它就会转过脸不去看猫，躲躲闪闪地朝别的方向走，仿佛是在躲避诱惑；可假如我说"It's OK"（可以去），它会再确认一下我说的意思，要是我重复这一句，它就朝猫跑去了。

沙菲在与别的动物接触时自愿按我说的做，最突出的例子与一只非常驯顺、非常肥胖（也非常蠢笨？）的黑松鼠有关。那只黑松鼠走近我们，在离我

们一两米远的地方坐下了，它直起身子对沙非发出吱吱的叫声。我叫沙非呆在原地别动。它全身颤抖着呆着一动不动，松鼠也做出发抖的样子。我再一次叫它留在原地，然后我一次又一次对它说我是多么赞赏它的自控能力。松鼠还是没有走。最后我转过身对沙非说："请跟我来。"它照我的话做了。

也许有人会把这些例子看做是我在我们的关系中制定和强加了规则，但这个看法并不准确。首先，至少许多的禁律是基于沙非的需要，是它训练我接受的。比如，它教给我在清洗它皮肤娇嫩的肚子上的泥巴时，要用极柔软的布，洗的时候动作要非常轻柔。它清楚地表明在它睡着的时候从它身上跨过去，它会感到非常不舒服，所以我一定避免这样做。其次，沙非知道很少有绝对禁止做的事情。更经常的情况是，我们处于某种境况时，我想要这样而它想要那样，除非它的安全或其他人、其他动物的安全受到威胁，我们都要进行谈判。比如，我们在麻烦的洗澡问题上达成了一致。我把它带进浴室，提议它爬进浴缸。通常情况下，它很不情愿地照我的提议去做。可有时候它选择不这样做，在这种情况下它自愿跑到厨房去，在那里呆到身上的泥巴都干了、可以用刷子刷下来为止。同样，在它口中衔着玩具玩时，还没等我说完我的请求，它就已经把玩具扔下了。如果它拒绝扔下玩具，它的意思要么是请求独自玩游戏，要么在再度去

追逐之前想衔着玩具歇一歇。由于玩具是属于它的，由于它从不把我新买的鞋当作玩的东西，由它来决定何时留着玩具、何时跟我一起玩似乎是很公平的。

我可以用一句话来总结我与沙菲的关系：我和它是对等的。这句话的意思并不是说我认为我们是一样的；事实上我们很不相同，它的血管里流动着狼的血液，而我的血管里流动着猿猴的血液。我的意思是说尽管它属于另一个物种，但我把它视为一个“个体”①。在我与狒狒生活在一起的时候，这种可能性对我来说第一次成为了现实。我这里说其他动物是个体，这与我们是否认为它们具有人类的特性无关。说这话的时候必须认识到它们是社会性的主体（就像我们一样）②，在我们与它们的关系中，它们自身对我们的主观体验与我们对它们的主观体验起着同样的作用。要是它们以个体的身份与我们相处，我们也以个体的身份与它们相处，我们就有可能建立一种“个人的”关系。假如一方不把另一方视为社会性的主体，这样的一种关系就无法建立。因此在通常情况下，当我们把“个人”当作我们从另一个的身上能够“找到”或“无法找到”的一种基本素质时，那

① 同样重要的是，它的行为表现得仿佛也把我视为含义相同的一个“个体”。

② 伊丽莎白·科斯特洛把动物看做是主体而不是客体。

么这里说的“个人”意味着处于“与他人的联系”之中，唯有主体能够建立或取消这种联系。换而言之，当一个人把一个个体的非人类当作无个性特征的客体、而不是当作具有其自身主观性的个体来相处时，那就是人而不是别的动物断绝了“个人的”关系。

让互为主体性在人与动物的关系中起到支配作用，双方都自愿向这种互为主体性投降，这正是阿奎那和奥赫恩在宣称动物与人类无法为友时被忽视的共性。我是故意使用“投降”这个词的，因为以这种方式与别的人或非人类相处，意味着不管对方如何对待我们，我们都要放弃对他们或它们的控制权。我们会为失去这种控制而担忧，但我们从对方之所得却表明我们只付出了很低的代价。

因为我把沙菲看做是一个“个人”，它也把我看做是一个“个人”，所以我们成为朋友。正像在任何真正的人与人的友情中，我们的关系建立在互相的尊重和互相的利益基础之上。尽管它靠我来向它提供某些必需品，像食物和水，但这种依赖是偶然的，并不是固有的；假如我生活在野狗的世界，我会靠沙菲来获得食物、受到它的保护等等。它不是我的孩子；它不是我的仆人。它甚至都不是我的为做伴而存在的伴侣。我想从它这里得到的也正是我想从所有的朋友那里得到的：最大限度的自由表达、最大限度的安乐

相处。

这使得沙菲和我能够体验犬类生活和灵长目生活的全部乐趣，我们把许多时间用于在户外消遣，享受行动的自由。我知道大多数遛狗者都自己决定去什么地方，狗只有迁就的份儿。可由于我跟随狒狒迁徙多年，我认识到非人类对于野外具有更强的把握能力。沙菲自然也具有这种属性，而我确信它能理解“你来决定去什么地方”以及“请带我们回到车（家、营地）那儿去吧”这些话的意思。因此我们一起外出时，许多时候是沙菲而不是我来决定去什么地方。结果表明委托沙菲来决定是个绝妙的主意，因为它确实找到了比我能想到的更有趣的地方；就在我们渴极了想喝点水时，我们发现了藏在卵石后面的母海狸，还有山谷底下无人知晓的小溪。

由于沙菲拥有相当的自主权，它可以自由地选择与我相处的方式。结果是它为我做的事情是我不可能想像得到的，当然也是我不可能“训练”它去做的。比如，当我们孤单地身处野地里时，从某种角度而言，决定权显然是在沙菲那里。每当我闭上眼睛或躺了下来，它所做的就是保持坐姿或站姿，不间断地监视各个方向。实际上我发现不管它多么疲劳，它都不让自己躺下或闭上眼睛，除非我做出警戒的模样，明确地对它说它可以休息一下（这是它能够听懂的许多句子中的一句）。假如我是“训练”它去扮演这样

的角色，那么我要休息也不得不依赖它一而再的“服从”，以确保我受到充分的保护。可因为沙菲是主动选择了这个角色，可能这是出于对我的安全的由衷的关心，我完全信任它会一直照看我。

在我们相处的最初几个月，沙菲表现出它更喜欢人轻轻地拍拍它，它不喜欢死命的角力，也不喜欢依偎在人的怀里，至今它还是不喜欢各种热烈的身体接触，而这样的身体接触是大多数狗渴望从它们所爱的人那里得到的。它讨厌拥抱，这就使得在我情绪低落时它的行为显得更加珍贵。它先是走近我，盯着我的眼睛看，把它的额头贴在我的额头上。然后，它必定要躺到我的身边，让它的身体和我的身体最大限度地接触。在这个当口儿，要是我还没有躺下，我就赶紧躺下（这是沙菲教我做的）。我一仰卧，它就把下巴颏靠在我的胸口，正好在我的心脏上面，它的目光直愣愣盯着我，直到我的情绪好转。也许对此持怀疑态度的人会说：它这样做只是因为它首先懂得在你情绪不悲伤时你更讨它喜欢，其次它知道这样做能讨你喜欢。对此我要回答说：假如我们的人类伴侣也做出同样的行为，也出于完全相同的动机，我们会怀疑他们的真诚吗？还是为我们有这样的伴侣由衷感到幸运呢？

我并不是宣称，只要我们平等相待，任何狗都能表现出这样的行为。事实上我相信沙菲是个例外，也

许它生来就具有不同寻常的敏感天性。然而，我坚信（我跟其他动物相处的体验也支持这个信念），把其他物种的成员当作“个人”、当作具备远远超出我们通常所期望的潜能的生命体来对待，就能使它们作出最佳的表现，而每个动物的最佳表现包含了我们未曾预料到的天赋。

对上述这一切，伊丽莎白·科斯特洛会怎么说呢？我想她不会对我与狒狒相处的经历或我与沙非的关系感到吃惊。这一切似乎确实与她所提出的下面这个论点非常一致：“没有什么能够妨碍我们设身处地地去为另一个生命着想。”但我要对她的话稍稍加以改动，以便使我的话较少充满诗意的想像，更多体现与其他动物的真实相处。我自己的生活经历使我相信，在我们与其他动物的关系方面，大多数人所遇到的阻碍，并非像我们经常设想的那样反映了动物们的短处，而是反映了我们自身在有关动物和我们能与它们建立的种种关系的看法上过分狭隘。因此我最后要督促每个关心动物权利的人对你们周围的动物敞开心扉，自己去寻求与非人类的“个人”做朋友的感受。

译后记

《动物的生命》于1999年由美国普林斯顿大学出版社出版，收入《人类价值研究中心丛书》。该书采用了学术性读物的编写方法，将库切的两份叙事性的讲稿作为正文，同时也作为供各路学者从各自角度进行解读的文本，该书的引言和正文后的四篇文章所进行的学术性探究显然有助于读者在更广阔的思辨和知识的空间里认识库切的作品。J. M. 库切是著名的小说家，2003年诺贝尔文学奖得主；他以往的作品呈现出反复建构的走向，也就是说，他的作品没有哪两部采用相同的创作手法。连他的诺贝尔文学奖受奖演讲，也让听众搞不清他是在讲自己的故事还是在朗读新完成的纯属虚构的短篇小说。很难想像一个具有如此诡异的创作走向的作家，居然会由衷地、像作品中的主人公女作家伊丽莎白·科斯特洛那样金刚怒目地，去发表一篇有关动物权利的宣言或谈话录。

或许唯一的出路就是我们把《动物的生命》当做形式新颖的小说来读，而不必过分纠缠于作品中有关动物权利问题的争论。动物权利这个问题自然是现代西方的热点问题，也是敏感问题，库切的两份讲稿

既然是以小说形式写下的，身为小说家，这个敏感问题可能只是一个切入点，被他利用来说明别的什么社会问题，或表现什么别样的人生经验。正像不少评论家所指出的，《动物的生命》所揭示的实际上是特定人群（文学界、知识界人士）彼此间的难以沟通。但相信这不是对这部作品唯一的解读途径。

库切以伊丽莎白·科斯特洛为主人公总共写了八份小说形式的讲稿，话题除了动物的生命，还包括现实主义、非洲的小说、非洲的人文学科、邪恶问题和爱欲等，最后构成了《伊丽莎白·科斯特洛八讲》一书（2003 年出版）——一部风格独特、充满种种非小说甚至非文学因素的小说。

本书内容涉及人类学、动物学、哲学和宗教学，不同的知识背景共同营造了一个异常广阔的文学与学术交相辉映的天地，这对译者的知识结构无疑是一次挑战。匆匆译完，又从头改了一遍，仍觉得诡异的库切依然诡异，各种形式的解读和转译或许只能引起这位诺贝尔奖文学家的窃笑。

朱子仪

2005 年 11 月 1 日于北语